بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الخرطوم

كلية الدراسات العليا

كلية الآداب

قسم الفلسفة

التغي الاجتماعي الإسلام

ب النظرية والتطبيق

بحث مقدمة لنيل درجة الدكتوراة في الفلسفة

إعداد الطالبة:-

أماني محمود عبدا

إشراف:-

د. عبد المتعال زين العابدين

سبتمبر 2005م

الخلاصة

يتناول هذا البحث بالدراسة التغيير الاجتماعي من منظور إسلامي، حيث تقع الدراسة في ثلاثة أبعاد:

البعد الأول: تحديد بعض المفاهيم المتعلقة بالتغيير الاجتماعي، وهي مفهومي الثبات والتغير في الفلسفة الغربية، مفهوم التقدم، مفهوم التطور، مفهوم الثورة، ومفهوم العنف.

تحديد القضايا المتعلقة بالتغيير الاجتماعي، وهي تبرير التغيير الاجتماعي، القوى الفاعلة للتغيير. دراسة بعض المفاهيم المرتبطة بالتغيير الاجتماعي في إطار الإسلام، وهي مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مفهوم التجديد، مفهوم الأصولية الإسلامية، ثم مفهوم الصحوة الإسلامية.

البعد الثاني: تناولت الدراسة تفسير حركة التاريخ وعلاقتها بالتغيير الاجتماعي، من خلال دراسة التفسير المادي لحركة التاريخ (حسين مروه نموذجاً)، بالإضافة للرؤية القرآنية لحركة التاريخ .

البعد الثالث: تناول الدراسة بعض آليات التغيير و وسائله، التغيير الراديكالي (سيد قطب نموذجاً)، بالإضافة إلى موقف بعض الجماعات الإسلامية المعاصرة من التغيير.

كذلك دراسة بعض النظم السياسية التي اعتقد بعض المفكرين الإسلاميين أنها من أهم آليات للتغيير الاجتماعي، وأن لها دوراً في التغيير، كالنظام الديمقراطي ونظام الشورى في الإسلام.

يتضمن البحث أيضا على خاتمة، تحوي النتائج التي توصل لها الباحث من هذه الدراسة.

Abstract

This research deals with the concept of social change from an Islamic point of view, it tackles three dimensions related to social change.

The first dimension is the definition and limiting of some concepts related to social change: The concept of progress, the concept of development, the concept of revolution and the concept of violence .Some concepts related to social change within the framework of Islam are studied: the concept of Enjoining of good prohibition of evil "Alamr bi Imaroof wa Anhi an Almonkar", the concept of innovation, the concept of Islamic awakening and the concept of the fundamentalism of Islam. Justification of social change and the effective factors of social change are viewed as the major problems related to social change. The second dimension is the study of the interpretation of the movement of history and its relationship to social change. The materialistic interpretation of the movement of history is presented as an example (Hussien Morowa),

in addition to the "Quorranic" interpretation of the movement of history.

The third dimension studies the tools and the means of change, radical change (example Sayid Gutb).

Some political systems, considered by some Islamic thinkers as important tools of social change like the democratic system and the system of "Shura" in Islam are also studied.

The research also includes a conclusion containing the results, and the analysis of these results

تمهيد

تعتبر قضية التغيير الاجتماعي من أهم القضايا التي أثارت اهتمام الفلاسفة والمفكرين لاسيما في الأزمنة الحديثة والمعاصرة. وقد أولى الدين الإسلامي اهتماماً كبيراً بقضية التغيير والإشارة واضحة في قوله تعالى:: **إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ)** الرعد(11)

مما لا ريب فيه أن قضية التغيير الاجتماعي في إطار الرؤية الإسلامية قد بلغت ذروتها منذ منتصف القرن التاسع عشر وكان لابد لتلك القضية أن تظهر (كما سنبين ذلك لاحقاً) وذلك بواقع حالة الضعف والهوان التي عاشتها المجتمعات حتى منتصف القرن العشرين قبل مغادرة الاستعمار، وحتى بعد مغادرة الاستعمار فقد رأى الكثيرين من المسلمين أن ما حل محل الاستعمار لم يكن هو الشئ المرجو.حيث حلت في معظم الديار الإسلامية دول (علمانية) بدت لهؤلاء كيانات سياسية لا علاقة لها بمجموع التعاليم الإسلامية، إذ الدولة التي ظهرت بعد مغادرة الاستعمار إن لم تكن علمانية، فهي ذات طابع علماني، من الملاحظ كذلك اهتمام الكثيرين على النشاط السياسي،وهو لا يخلو من معضلات إذ الصراع حاد بين تلك وهذا الموقف قد أفرز الجماعات التي يطلق عليها (الجماعات المتشددة)، ولعل هذه الجماعات أو التيارات والتي أثارت جدلاً واسعاً في الأزمنة المعاصرة بل وإلى يومنا هذا، لذا أفردنا لها في هذه الدراسة فصلاً كاملاً، وقد حاولنا فيه أن نلتزم بالحياد والموضوعية فكان التزامنا بالمنهج الوصفي تفادياً منا لاختلاف الأحكام العامة، وذلك لسبب بسيط هو أن تلك التيارات لم تحظى بدراسة وافية، أعني الدراسة الفقية السوسيولوجية..،ولعل أغلب الدراسات قد ركزت على فقط على بعده السياسي.

من هنا كان اختيارنا لهذا الموضوع ليكون البحث محاولة لتوضيح المفاهيم الأساسية المرتبطة بالقضية أو بالأحرى قضايا التغيير الاجتماعي. وقد اهتم هذا البحث اهتماماً واضحاً ببعض التيارات الحديثة والمعاصرة التي تناولت مفهوم التغيير واهتمت به، بل في الواقع انخرطت في عملية التغيير سواء نجحت أم أخفقت.

كذلك حاولنا في هذا البحث أن نحدد القواعد أو الأسس التي يجب أن تستند عليها كل عملية تغيير وفقاً للنسق العقيدي الإسلامي، والإجابة على السؤال التالي: ما هي شروط ومقومات التغيير الاجتماعي في إطار العقيدة الإسلامية. وقد تطرقنا في هذا البحث إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موضحين مضامينه الاجتماعية والسياسية، بحيث لا يكون محصوراً في إطار السلوك الفردي رغم أهمية هذا الجانب الأخير، بمعنى النظر إلى هذا المبدأ من زاوية أنه آلية أساسية لإحداث التغيير، وذلك رغم تضارب الرؤى والتصورات عن خير السبل التي يمكن أن يحقق بها ذلك المبدأ.

المقدمة

تشتمل علي: -

أولاً: أهداف البحث.

ثانياً: مشاكل البحث.

ثالثاً: منهج البحث.

رابعاً: مصادر البحث.

خامساً: تحديد نطاق البحث.

سادساً: خطة البحث.

أولاً: أهداف البحث: -

يهدف هذا البحث إلى ...

- تبيان وتحليل بعض أهم القضايا المرتبطة بالتغيير الاجتماعي واضعاً في الاعتبار الدلالات المتباينة لمفهوم التغيير، وقد حاولت التأكيد على تلك التبديات المختلفة للتغيير، سواء في شكلها الاجتماعي أو الخلقي أو التربوي..
- الرد علي ذوي النزعات الفلسفية المادية، الذين ينظرون إلي الإسلام علي أنه مجرد حدث اجتماعي اقتصادي سياسي مشروط بظروف تاريخية وثقافية.
- توضيح اختلاف التصور الإسلامي عن التصورات الفلسفية التي تحكم علي التغيير الاجتماعي، بأنه تغيير حتمي يخضع لعوامل موضوعية بحته، وتلغي الدور الإنساني للتغيير، كما تلغي مفهوم "الغرض الإلهي" وهو المفهوم الجوهري في كل رؤية دينية للوجود.
- أنه وبناء علي التصور الإسلامي يخضع تغيير المجتمعات إلى الحركة التاريخية والسنن التي تحكم الحركة التاريخية، بانفتاحه التام على كافة القوى الفاعلة في التاريخ، والمنظورة وغير المنظورة، العقلية والوجدانية، الروحية والمادية، الطبيعية والغيبية.

- تأثرت التيارات والجماعات الإسلامية الراديكالية (الحديثة والمعاصرة) بالبنى الاجتماعية والسياسية، أكثر مما تأثرت بالأسس والثوابت الخاصة بالدين الإسلامي، مما جعلها تسير في نفس الخطى التي سارتها التيارات الراديكالية غير الإسلامية.
- **ثانياً: مشاكل البحث:-**
- إن الأبعاد المختلفة والمتعددة لقضية التغيير الاجتماعي، قد جعلت منها قضية مركبة ومعقدة، ارتبطت بها قضايا أخرى لا تقل تعقيداً عنها، فارتباط التغيير الاجتماعي بالبعد السياسي أو ما نطلق عليه (التغيير من أعلي)، ربط القضية بجوانب شائكة ومعقدة تتعلق بمشكلات الطرح السياسي وتبعاتها، ومعلوم أن المشكلة السياسية هي من المشكلات التاريخية، التي ما زالت تثير جدلاً واسعاً.
- ارتبط التغيير الاجتماعي بمجموعة من المفاهيم الملتبسة في أذهان الكثيرين، فمثلاً ارتبط التغيير الاجتماعي لدى بعض الجماعات الراديكالية بمفهوم الجهاد، هذا المفهوم الذي حمل معاني خارجة عن مضمونه الذي شرع من أجله، مما جعله ينعكس علي واقع الممارسة والتطبيق لعملية التغيير الاجتماعي. كذلك مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومفهوم الجاهلية... الخ.
- إعطاء هوية للتغيير الاجتماعي، ما بين تغيير راديكالي جذري وما بين تغيير إصلاحي متدرج، وهي قضية وسائل التغيير التي ميزت ما بين الآراء المختلفة لأصحاب التيارات المتعددة، بل وميزت حتى الجماعة الواحدة ما بين فترة زمنية وآخري، ومعلوم أن تحديد الوسائل والأدوات هو الخطوة الأم للتطبيق.
- ركز البحث علي فترات زمنية بعينها وهي الحديثة والمعاصرة، ظهرت فيها معطيات جديدة في المجتمعات الإسلامية، وقد لعبت هذه المعطيات دوراً كبيراً

في قضية التغيير الاجتماعي، فكانت المجتمعات أكثر تعقيداً، والمشكلات التي أخذت أبعاداً أكبر وما لها من تأثير علي المجتمعات.

- ترتبط حركة تغيير المجتمعات بحركة التاريخ، وهذا ما دفعنا إلى توضيح جانب هام جداً وهو التصور الإسلامي للتاريخ، وما يتعلق بهذا التصور من آراء متباينة تحكم علي حركة التاريخ، كذلك توضيح دور الفعل الإنساني في حركة التاريخ في التصور الإسلامي، ومقارنتها مع تصورات أخرى مخالفة للتصور الإسلامي في الرأي، وتندرج هذه القضية تحت عنوان (القوى الفاعل في حركة التاريخ).

ثالثاً: منهج البحث:-

اقتضت طبيعة الدراسة استخدام المناهج التالية:-

(أ)المنهج الوصفي:-

جميع فصول البحث استخدام فيها هذا المنهج، فهو المنهج الوحيد الذي يكفل عرض الآراء والمفاهيم بشكل أكثر وضوحاً.

(ب) المنهج التاريخي:-

أُستخدم هذا المنهج في الفصل الأول، فقد قمنا بتتبع المراحل التي مر بها مفهوم التغيير الاجتماعي والمفاهيم المتعلقة به، وقد تطلب هذا شيئاً من العرض التاريخي لهذا المفاهيم.

الفصل الثالث اقتضي ظهور بعض القضايا مثل قضية تجهيل المجتمعات المسلمة والمعاصرة، والرجوع إلي الأسس التي قام عليها هذا الاعتقاد، بالإضافة إلى التتبع التاريخي لبداية ظهور هذه الظاهرة.

المنهج المقارن:-

إن عقد المقارنات بين الآراء المختلفة للتيارات المنتسبة للإسلام، أو المقارنة بين التصور الإسلامي وبعض المذاهب، تطلب استخدام هذا المنهج الفلسفي، وقد أُستخدم هذا المنهج في جميع فصول البحث.

(د) المنهج النقدي:-

كذلك أُستخدم هذا المنهج في مجمل فصول البحث، إذ أن هذا المنهج يساعد الباحث علي توضيح نقاط الخلاف ين التصورات المختلفة، كذلك يستطيع الباحث أن يعكس آراءه الخاصة حول القضايا المطروحة في الدراسة.

رابعاً مصادر البحث:-

اعتمدنا هنا على:

- القرآن الكريم وبعض التفاسير.
- كتب علوم الحديث.
- كتابات المفكرين الإسلاميين وغير الإسلاميين.

خامساً: تحديد نطاق البحث

يتطرق هذا البحث لبعض قضايا الفلسفة الاجتماعية، الفلسفة السياسية، فلسفة التاريخ، الفكر الإسلامي، الفكر الإسلامي السياسي بشكل خاص.

خطة البحث:-

يتكون البحث من مقدمة و ستة فصول، بالإضافة إلي الخاتمة.

الفصل الأول:

بعض المفاهيم والقضايا المتعلقة بالتغيير الاجتماعي

المبحث الأول: بعض المفاهيم المتعلقة بالتغيير الاجتماعي

المبحث الثاني: بعض قضايا التغيير الاجتماعي.

الفصل الثاني:

بعض مفاهيم التغيير الاجتماعي في الإسلام

المبحث الأول:الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

المبحث الثاني:مفهوم التجديد

المبحث الثالث:مفهومي الأصولية والصحوة الإسلامية

الفصل الثالث:

التغيير الراديكالي في الإسلام (سيد قطب نموذجاً)

المبحث الأول: حياته والظروف التاريخية التي عاش فيها

المبحث الثاني: طبيعة المجتمع المسلم عند سيد قطب

المبحث الثالث: طبيعة التغيير والمراحل التي يمر بها

الفصل الرابع:

موقف بعض الجماعات الإسلامية المعاصرة من التغيير

المبحث الأول: العنف عند بعض الحركات الإسلامية المعاصرة

المبحث الثاني: الجماعات الإسلامية المعاصرة وكتاب الفريضة الغائبة

الفصل الخامس:

التغيير الاجتماعي وحركة التاريخ

المبحث الأول: التفسير المادي لحركة التاريخ

(حسين مروه نموذجاً)

المبحث الثاني: الرؤية القرآنية لحركة التاريخ.

الفصل السادس:

بعض النظم السياسية ودورها في التغيير

المبحث الأول: النظام الديمقراطي والتغيير

المبحث الثاني: النظام الإسلامي الشورى والتغيير

الفصل الأول

بعض المفاهيم وو القضايا المتعلقة بالتغيير الاجتماعي

المبحث الأول

بعض المفاهيم المتعلقة بالتغيير الاجتماعي

تمهيد: -

يعتبر "التغيير الاجتماعي"[(1)] من القضايا التي تناولتها كثير من الدراسات بالبحث والتحليل منذ فترة طويلة، وذلك لكونه ظاهرة عرفها الإنسان من خلال تغيير القيم والعادات الاجتماعية، ومن خلال تغيير الحضارات والمؤسسات منذ فجر التاريخ. فالتغيير سنه من سنن الحياة، والمتتبع لحركة المجتمعات قديمها وحديثها وناميها ومتقدمها يلاحظ تغُير المجتمعات، فلا يوجد مجتمع ثابت، وقد نجد مجتمعات يطلق عليها مجتمعات ساكنة أو إستاتيكية، فقد "كان يسود اعتقاد فيما مضى بأن المجتمعات البسيطة التي ليست لديها ثقافة مكتوبة ظلت مجتمعات ساكنة آلاف السنين. وعلى كل حال وبينما تتغير بعض المجتمعات بأسرع من غيرها فمن المشكوك فيه إمكان بقاء مجتمع ساكناً. وحتى في أبسط المجتمعات فإن التغير يحدث بسبب عوامل التغير، في التكنولوجيا والمعرفة والصلات الثقافية والتنافس والكوارث والهجرة إلى بيئات جديدة"([2]) ومهما يكن من أمر فإن القضية من القضايا الجدلية التي دار حولها جدل طويل، إلا أن الباحثة ترى تميل إلى أن هناك تغُير في المجتمعات وإن كانت في بعض المجتمعات غير ملاحظ، إذ المجتمعات التي يطلق عليها مجتمعات ساكنة، هي متغيره، ولكن بسرعة أقل، والفرق بين المجتمعات- فيما يتعلق بالتغيير- بوجه عام وبخاصة في العصر الحديث هو فرق في سرعة التغير الاجتماعي، فقد يكون التُغير بطيئاً يصعب إدراكه في فترة قصيرة من الزمن، وقد

---

[1] - هنالك بعض الباحثين تحدثوا عن قيم تمييز بين (التغُير والتغيير)، ففي حين أن التغيير يشير إلي كل حالة تتسم بوجود قوي فاعله فيها، فإن "التغُير" يشير إلي تغيير تلقائي في أنماط السلوك الاجتماعي.

بوجه عام نحن لا نميل إلي هذا التمييز لأن الفرق لا يبدو كبيراً وإن كنا نميل إلي استخدام "التغيير" بدلاً عن "التغُير" لأن الدراسة تدور حول التغيير المقصود (الإرادي).

[2] - د. أحمد زكي بدوي ، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، بيروت ،1986 ، ص 409.

يكون متدرجاً، وقد يكون سريعا يمكن إدراكه بسهولة وملاحظته، كذلك لا يحدث التغيير الاجتماعي في كل الظواهر الاجتماعية، بطريقة واحدة، أو بنسبة واحدة، بل يختلف من ظاهرة إلى أخرى، وقد تندفع جماعات في التغيير أكثر من غيرها، وقد يبطئ البعض الآخر في التغيير.

مفهومي الثبات والتغُير في إطار الفلسفة الغربية

إن دراسة قضية التغيير الاجتماعي كانت بدورها الأولي في الجدل الفلسفي حول مسألتي "الثبات" و "التغيير"، اللتين يعود تاريخهما إلى فجر الفكر الفلسفي، لاسيما اليوناني، وقد وصل الجدل ذروته عند كلا من "هيراقليطس"([1])باعتباره الممثل لفلسفة الحركة والتغيير وبارمنيدس([2]) باعتباره المدافع عن فلسفة الثبات.

يقول هيراقليطس "إنك لا تستطيع أن تنزل النهر نفسه مرتين لأن مياه جديدة ستغمرك باستمرار.." كذلك يقول هيراقليطس أن الأشياء في تغير متصل، أما بارمنيدس فيقرر على العكس من هيراقليطس تماماً أن الوجود موجود ولا يمكن إلا أن يكون موجوداً، وهذا الوجود ليس له ماضي ولا مستقبل ولكنه في حاضر سرمدي لا يزول ولا يتغَير[(3)].

وكما يقرر البعض فأنه "في العصور الوسطي، حيث كانت السيادة للفكر اللاهوتي المحافظ كتثبيت السيطرة لفلسفة الثبات والإستقرار والتوازن علي فلسفة

---

[1] **-** هيرقليطس Heraclites:(536-470 ق.م) تتميز فلسفته بالكلية والتغيير وفق قانون عام هو "اللوغوس".

[2] - بارمنيدس Parmenides(515-440 ق.**م)،** كان يعتقد بوحدة الوجود وأن الحقيقة واحدة، وقد عبر عن فلسفته في كتاب دونه على قسمين الأول يتعلق بالحقيقة والثاني يتعلق بالظن.

[3] - انظر، محمد حسن الكحلاني ،فلسفة التقدم (دراسة في اتجاهات التقدم القوي الفاعلة في التاريخ)، الإسكندرية ،الطبعة الأولي، 1997 ، ص20-21.

الحركة والتغير والتقدم، وهذا ينسجم مع الوجهة "الأيديولوجية الماركسية"([1]) ومع هيمنة علاقات الإنتاج الإقطاعية، وبالتالي الفكر الإقطاعي الاستاتيكي ورغبته في المحافظة علي الوضع الراهن"[2]. وكثمرة لعصر الاكتشافات في أوربا (القرن الخامس عشر)، وكذلك للصراع الذي بدأ يستعر منذ القرن السابع عشر بين الفكرين اللاهوتي الكنسي والعلمي، كإنعكاس لبدء الثورة الصناعية وظهور النظام (الليبرالي أو الرأسمالي)، فقد تفتحت الأبواب أمام عصر " التنوير Enlightenment " " القرن الثامن عشر" الذي ذهب بعض أعلامه من فلاسفة وعلماء وثوريين، إلى أن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة تيسر له كل شيء، أو على الأقل معظم الأشياء، وأن الإنسان قادر على تغيير ظروفه المادية والروحية تغييراً إيجابياً (أي نحو الأفضل) بواسطة العقل، والجهد الإرادي الواعي بعيداً عن" جبرية" المصير المحتوم الذي ترسمه قوى علوية، ولقد انبثقت عن هذه الثورة "العقلية" ثورة علمية وعملية أيضاً وفلسفية، كرست فكرة " التطور" وبالتالي حتمية التغيير الاجتماعي، وكذلك فكرة الترابط والتأثير المتبادل بين ظواهر الطبيعة المختلفة، والنظر إلى العالم بأوجهه الثلاثة: العضوية، غير العضوي، فوق العضوي، باعتباره وحدة مترابطة متساندة متفاعلة ومتحركة، وقد تجسدت هذه الثورة العلمية بظهور أبرز ثلاثة اكتشافات في القرن التاسع عشر هي: إكتشاف الخلية النباتية والحيوانية إثر ظهور

---

[1] - أيديولوجيا Ideology:- هناك صنفين من الأيديولوجيا: المفهوم الخاص والمفهوم الشامل. فالأيديولوجي بمعناها الخاص هي منظومة الأفكار التي تتجلى في كتابات مؤلف ما، تعكس نظرته لنفسه والآخرين، بشكل مدرك أو بشكل غير مدرك. أما الإيديولوجيا بمعناها العام فهي منظومة الأفكار العامة السائدة في المجتمع.

[2] - د. محمد أحمد الزغبي ، التغيير الإجتماعي (بين علم الاجتماع البرجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكي) الطبعة الثانية، بيروت 1979 ص 35.

علم دراسة الخلية الوراثية، وقانون حفظ الطاقة وتحولها ونظرية دارون عن أصل الأنواع والمنشأ وتطور أجناس الحيوان والنبات(1).

أصبح السؤال عن مقدرة العقل الإنساني على تعديل البيئة المحيطة وتمهيد الطريق لبيئة أفضل وكيفية ذلك، هو أحد الأسئلة الملحة في عصر التنوير ولقد ظهر اتجاهان في محاولة الإجابة عن هذا السؤال :

أولهما: هنالك من اعتقدوا "أن المستقبل ينذر بالجهل والخرافة، والأمل الوحيد هو إصلاح العالم المحيط (البيئة) من أعلي، أي عن طريق القواعد التي وضعها فلاسفة التنوير، ولا ينبغي أن يكون الإصلاح من أسفل في صورة (اللغو)الديمقراطي، وفولتير مثالَ واضح لذلك، فقد كان يزدري الكثرة بوصفها تعبيراً عن القطيع الذي يكون دوماً في حاجة إلى الراعي". (2)

ثانيهما: هنالك من اعتقدوا أن الإنسان العادي، يحتاج أن يرفع عن كاهله الأثقال التي كبلته بها الكنيسة والدولة، كي يتمتع بهبات الطبيعة، وتبلور هذا الإتجاه في صورة "المذهب الفوضوي". [3] ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه بعد ظهور العقد الاجتماعي عند "روسو"(4) 1762 أيد بعض المفسرين النظريات التحررية في الفعل السياسي". (5)

هنا يجدر بنا الإشارة إلى موقف الإسلام من هذه القضية الجدلية، وهي دور العقل على إحداث التغيير أو موقف الإسلام الابستمولوجي. فعلى الرغم من أن الإسلام قد أعلى من شأن العقل، إلا أن هذا الإعلاء والتكريم اللذين تضمنهما كثير من الآيات

---

[1] - انظر المرجع السابق ، ص36.

[2] - Encyclopedia of Philosophy Vol. 2, Art Enlightenment .P. 522 .

2 - الفوضوية Anarchisms - مذهب ينادي بإلغاء الرقابة السياسية داخل المجتمع، مقرراً أن الدولة أكبر أعداء الفرد أن في إلغائها قضاء على الآفات والشرور ويرى أن العلم والعقل هما المعول عليهما.

[4] - جان جاك روسو (1712-1778) من أهم مؤلفاته العقد الاجتماعي وأميل.

[5] - . Encyclopedia of Philosophy Vol. 2, Art Enlightenment .P. 522

والأحاديث لا تجعل من العقل المصدر الأخير للمعرفة، "فقد جاء الوحي ليهدي العقل ويوجهه في مسائل معينة هي:ما وراء الطبيعة، أي العقائد، وفي مسائل أصول الأخلاق، وفي مسائل أصول التشريع"(1)

يعتبر ظهور الفكر الجدلي (الديالكتيكى) والمنهج الجدلي على يد الفيلسوف الألماني "هيجل G.W.F.Hegel "[2] أعظم إنتصار لفلسفة التغير علي فلسفة الثبات، حيث شرعت فلسفة الثبات اعتباراً من هذه الحقبة التخلي عن مكانها بصورة شبة تامة لفلسفة التغيير، يقول هيجل: "جميع الأشياء هي في حد ذاتها متناقضة، إن شيئا ما يتحرك ليس لأنه في لحظة ما هنا، وفى لحظة ما هناك، لأنه في نفس الوقت موجود وغير موجود في ذات المكان، فالشيء لا يكون حياً إذن إلا من حيث اشتماله على التناقض(3). ويقول انجلز متابعاً مسيرة هيجل الجدلية: "إن الفكرة الكبرى الأساسية التي تقول بإعتبار العالم لا بمثابة مجموعة معقدة من الأشياء تامة الصنع، بل بمثابة مجموعة معقدة من العمليات يطرأ فيها وعلى الأشياء التي تبدو في الظاهر ثابتة وكذلك على انعكاساتها الذهنية في دماغنا- أي الأفكار– تغير مستمر من الصيرورة والفناء"(4) إن هذه الفكرة الكبرى الأساسية قد نفذت على نحو عميق منذ هيجل في الإدراك العام، أما ماركس فإنه يعرف الديالكتيك نفسه "بأنه علم القوانين العامة للحركة؛ (أي للتغيير) سواء في العالم الخارجي، أو في الفكر البشرى"(5).

---

[1] - أنظر، محمد فتحي ،أسس المنطق والمنهج العلمي ، الطبعة الأولى ، بيروت 1970 ،ص 57.

[2] - هيجل Hegel (1770-1831 م):- فيلسوف ألماني ألف كتاب "علم المنطق" و "موسوعة العلوم الفلسفية باختصار" و "مختصر فلسفة الحقوق" ولعل أهم كتبه فلسفة التاريخ.

[3]-Hegel, philosophy of history ,transl.by J.Sibree with a New Introduction C.T.Friedrich.Dover publication, New York 195,p100.

[4]-Marx- Engles ,Critigue of Political Economy ,collected words , vol 4- p170

[5] Marx- Engles, Ibid, p17 .

إن هذه المسيرة التاريخية(الموجزة) لمفهوم الثبات والتغير في إطار الفلسفة الغربية، تعكس لنا كيفية ارتباط مفاهيم التغيير الاجتماعي بمفاهيم أخرى، متشابه في أذهان الكثيرين، مفاهيم مثل " التطور Evolution "، التقدم Progress "، " النمو Development " فهذه المفاهيم تبدو متقاربة بل متشابهة، هذا ما دفعنا إلى ضرورة توضيح مضامينها، كذلك السبب من وراء إختيار مصطلح " التغيير الاجتماعي" بدلاً من مصطلحات "التقدم" أو " التطور" لتحديد طبيعة الحركة في إطار المجتمعات.

أ.بعض دلالات مفهوم التغيير الاجتماعي:-

شاع في علم الاجتماع استخدام مفهوم " التغيير الاجتماعي " أكثر من أي مجال آخر، فبعضهم كان يستخدمه مرادفاً لمفهوم التقدم وقد تم هذا في المرحلة الأولى- بداية ظهور علم الاجتماع-، ولكن عندما أدركوا الفرق بينهما صاروا يستخدمونه بمعنى التغير في العلاقات الاجتماعية، التى هي نتاج لحركة التاريخ ونتاج للتقدم الاجتماعي، ولذا وجدوا في مفهوم التغيير مفهوماً محايداً لا ذاتية فيه(1).

يرى ت.ب. بوتومر[2] :" إن الصعوبات التي واجهت علماء الاجتماع في نظريات التطور أو النمو أو التقدم، إضافة إلى تغيرات المناخ الفكري العام التي دفعت بالجميع إلى تبنى مصطلح التغير الاجتماعى، للإشارة إلى كل صور التباين التاريخي في المجتمعات الإنسانية، وقد ساعد على انتشار مثل هذا المصطلح الأكثر حياداً نشر كتاب (التغير الاجتماعى)، لوليام اوجبرت في سنة 1922م، ويؤكد هذه الصورة روبرت ماكيفر وستارلزبيدج في كتابيهما الثالث عن المجتمع، إن تعبير التغير ذاته محايد، فهو لا يتضمن شيئا سوى اختلاف بمرور الوقت في الموضوع

---

[1] - د. محمد حسن الكحلانى ، فلسفة التقدم ، مرجع سابق ، ص 20.

[2] ت.ب. بوتومر T.B.Bottomore :هو واحد من أهم علماء الاجتماع البريطانيين الذين اشتغلوا بمناقشة كارل ماركس،له من الكتب "الطبقات في المجتمع الحديث"،":كارل ماركس:كتابات مختارة في علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية"،علم الاجتماع مرشد للقضايا والتراث"،"الصفوة والمجتمع" وأهم كتبه"علم الاجتماع كنقد اجتماعي".

الذي يشير إليه، وحين نتحدث عن تغيير اجتماعي فإننا لا نعنى الإشارة إلى أي قانون، أو أي نظرية، أو أي اتجاه، أو حتى استمرار"[1]. هذا يعني أن تشابه المصطلحات لا ينفي أن هنالك اختلاف "فمصطلح تطور مثلاً استعمل وما يزال يستعمل في البحوث الاجتماعية، وهو يرتبط بايديولوجيا لعقيدة المراحل الثلاث(الهمجية، البربرية، المدنية)، التي عممها التطوريون خطأً على جميع المجتمعات، باعتبارها في نظرهم تمثل قانوناً طبيعياً ثابتاً. وقد افترض هؤلاء أن(التقدم) هو مفهوم شائع الاستعمال يمثل حركة صاعدة تخضع لقوانين ثابتة، بغض النظر عن المضامين المعيارية، التي ترتبط به أو تترتب عليه في الحياة الاجتماعية. غير أن المتخصصين الاجتماعيين منذ أوائل القرن العشرين شعروا بالحاجة إلى استبدال مفهومي تطور وتقدم، وذلك بسب خلفياتهما الفكرية المتعصبة"[2]

كما حدث لتبس عند علماء الاجتماع بين التقدم والتغير، كذلك حدث لبس بين مفهوم التقدم ومفهوم التطور، وهذا ما حدث عند سبنسر بالذات، لذلك اتجهوا لاستخدام مفهوم " التغيير"، عندما وجدوا صعوبة في تطبيق مفهوم " التطور" على العمليات الجارية في المجتمع، فمعظم علماء الاجتماع أمثال أميل "دور كايم E.Durkheim"[3] وجورج زمل G.Simmel، فقد أجمعوا على " أن الموضوع الأساس لعلم الاجتماع هو دراسة التغير الاجتماعى؛ بمعنى التغُير في العلاقات الاجتماعية "[4]،من هنا ندرك أن علم الاجتماع لا يدرس قوانين التقدم وقواه المحركة، لأن هذه القضايا متضمنه في فلسفة التاريخ أو الفلسفة السياسية، وبالتالي فإن مصطلح التغير كما يستخدم في علم

---

[1] - انظر ، الزغبى – التغير الاجتماعى بين علم الاجتماع البرجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكى – مرجع سابق –ص 36.

[2] - د. قبس النور ، آفاق التغيير الاجتماعي النظرية والتنموية ، وزارة التعليم العالي، جامعة بغداد ، 1990،ص20.

[3] - أميل دور كايم هو أحد أهم علماء الاجتماع الفرنسيين في بداية القرن العشرين وأهم كتبه في هذا المجال The Elementary forms of the religious life,1921,London,George Allen and unwind Ltd 1915.

[4] انظر، الزغبي ، التغير الاجتماعي بين علم الاجتماع البرجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكي ، مرجع سابق ،ص38

الاجتماع - لا علاقة له بمفهوم التقدم، ذلك أن علم الاجتماع يهتم بالتحليل الوظيفي للمجتمع كما يرى أميل دور كايم، فإذا كان التغير كمصطلح يقصد به دراسة التحولات في بنية المجتمع عموماً، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، فإن نظرية التقدم على العكس من ذلك تبحث عن مسار التاريخ الإنساني وتحدد قواه الفاعلة ثم تبحث آفاق التقدم والكمال للإنسان عموماً، وبوصفها نظرية تقدمية لا تبحث إلا عن الوسائل التى تساعد على رقى المجتمع واكتماله الأخلاقي والعلمي والعقلي، وقد أدرك علماء الاجتماع هذا الفرق بين ذاتية مفهوم التقدم وموضوعية مفهوم التغير، فتمسكوا بالتغير لأنه مصطلح محايد لتأكيد عملية المنهج في علم الاجتماع، "وهذا الإستخدام منطقي لديهم، خصوصاً الوضعيين والوظيفيين، ففي المؤتمر الدولي لعلماء الاجتماع عام 1956 تقرر نفى كلمتى " التطور والتقدم"، وإستبدلوهما بمصطلح "التغُير" كتعبير محايد وحذر"[1].

هنالك اتفاق بين العلماء والباحثين على وجود وحدوث التغيير الاجتماعى في المجتمعات وهذه نقطة لا خلاف حولها، إلا أن الخلاف يظهر عندما نحاول تحديد دلالة المصطلح، وما نتج عن هذا الاختلاف من مؤثرات تاريخية وفلسفية وعلمية،

" ففي إطار الدراسات المتأثرة بالمادية الماركسية والمتبنية لفكرتها، نجد التركيز على (تتابع مراحل التغير) التي تكشف عن التناقضات القائمة بين الطبقات أو المجتمعات وفقاً لموقع كل منها من الإنتاج - الأساس المادي- للمجتمع، وهي التناقضات التي تولد الصراع الذي يصير القوة الدافعة في التغير الاجتماعى"[(2)].

ولعله من نافلة القول الإشارة إلى أن هذا التفسير الماركسي لم يعد مقبولاً وذلك بدافع التبدلات الجسيمة التي حدثت في المجتمعات لدرجة يمكن فيها القول ألا سبيل للحديث

---

[1] -د.محمد حسن الكحلانى،فلسفة التقدم ، مرجع سابق ، ص 22

[2] - د. مريم احمد مصطفى ،وآخرون ، التغير ودراسة المستقبل ،الطبعة الأولى ، الإسكندرية ، دار المعرفة الجامعية، 2002م ص15.

عن وجود طبقتين لا غير..أو بعبارة أخرى حدث ما يعرف في مجال علم الاجتماع بإسم التداخلات العميقة بين الفئات الاجتماعية.

لقد أصبح تعريف التغيير الاجتماعي بأنه ظاهرة طبيعية، وأن تشكل المجتمعات ما هو إلا شكل من أشكال التفاعل المستمر، بمعنى أن التغيير الاجتماعي صفة ملازمة لطبيعة المجتمعات، يقول مصطفى الخشاب: " إن التغيير في ذاته ظاهرة طبيعية تخضع لها مظاهر الكون وشؤون الحياة، وهو أكثر وضوحاً في الحياة الاجتماعية لأنها في تغُير دائم وتفاعل مستمر، وهذا ما حدا ببعض العلماء إلى القول بأنه ليس هناك مجتمعات، ولكن الموجود تفاعلات وعلاقات اجتماعية في تغيير دائم وتفاعل مستمر وآثار ولكن متبادل"[(1)]

ربطت بعض التعريفات بين التغيير الاجتماعى والسلوك الإنساني، فيعرف اوجبورن Ogburn التغيير الاجتماعى قائلاً "أن التغيير الاجتماعى يعنى أساساً تلك التحولات التى تحدث في التنظيم الاجتماعي، التي تحدث في بناء المجتمع، ويشير التغيير الاجتماعى غالباً إلى التغيير في السلوك الإنساني، بينما التغيير الثقافي يتعلق بإبداع الإنسان، وبالتأكيد عندما نتحدث عن السلوك الإنساني، يمكننا أن نقول إن معظم السلوك يتقلب ويتغيير، ويمكن القول إن الإنسان بسلوكه هو أداة التغيير"[(2)]، أما زالتمان و دنكان Zaltman and Duncan " يعرفان التغيير الاجتماعي علي مستوى الفرد وعلي مستوى النظام، علي أنه "عملية تبديل في الطريقة التي يسلك بها فرد، أو مجموعة أفراد كنتيجة لهذا التبديل في تعريفهم للموقف".[(3)]

---

[1]- د. سيف الإسلام على مطر ، التغير الاجتماعى " دراسة تحليلية من منظور التربية الإسلامية " ،الطبعة الاولي،دار الوفاء لطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة ، 1985م ،ص 10.

[2] -Ogburn, Social Change, Longman co, New York 1976, P 19

[3]- Gerald Zaltman and Robert Duncan, Strategies for Plamed Change, John Wiley and Sons, New York, 1977, P 55.

هنالك تعريفات للتغيير الاجتماعي تشير إلي نوعين للتغيير الاجتماعي تغير مقصود أو موجه، وتغيير غير مقصود أو غير موجه، والتغيير غير المقصود أو التغيير الطبيعي يحدث تلقائياً، أما التغيير المقصود فهو الذي يحاول إيجاده في الظروف الراهنة، ويمكن أن نطلق عليه التغيير الاجتماعي، للدلالة علي أنه عملية تغير تحدث عن طريق التخطيط من أجل تغيير الوضع الراهن، " ميز ليبت (Lippitt) بين نوعين من التغيير الاجتماعي الأول التغيير الاجتماعي التطوري، الذي يحدث دون تدخل أو توجيه صريح، والثاني التغيير الاجتماعي الذي يحدث عندما يغير الأفراد والجماعات أنفسهم أو غيرهم، من خلال فعل واع و قرارات لتحويل الوضع الراهن"([1])، إذا كان التغيير المخطط المقصود "هو جهد صريح، له هدف واضح محدد من جانب وسيلة التغيير، لكي يعدل من تركيب أو هيكل أو عملية نظام، أو تنسيق اجتماعي، فإن التغيير غير المخطط يحدث أيضا نتيجة تفاعل قوى النسق الاجتماعي، إنه تغيير يحدث بدون تدخل ظاهري وبدون هدف منسق من قبل أولئك المشتغلين في عملية التغيير".[(2)]

الإسلام يقر بوجود التغيير غير المقصود أو الطبيعي، فعندما يضع الإسلام الإجتهاد كأحد قواعد التشريع الإسلامي، فهو بهذا يعني بكل تأكيد أن التشريع الإسلامي يراعي التغييرات الطبيعية التي تحدث للمجتمعات بمرور الوقت، بحيث لا تصل هذه التغييرات إلى الخروج عن الثوابت التي جاء بها الدين الإسلامي وهذه الثوابت هي التي تحدد الأهداف المنشودة من أي تغيير.

من الملاحظ أن التغيير الاجتماعي المخطط – الموجه – قد يشتمل على مواجهة مع النظم السائدة، وقد تمتد تلك المواجهة لتشمل مجالات متعددة تتعلق بالقيم والاتجاهات والمعرفة، وأن تلك المجالات كلها أو بعضها مطلوبة في أي تغيير مخطط له.

---

[1] -سيف الإسلام علي مطر،التغيير الإجتماعي (دراسة تحليلة من منظور التربية الإسلامية)، مرجع سابق،ص 11.

[2] المرجع السابق ، نفس الصفحة.

وهذا التغيير المخطط له-الموجه- يحصر تعريف التغيير الاجتماعي في أساليب التغيير الاجتماعي ووسائله يقول سعيد إسماعيل:" وإذا كان هناك ما يشبه الإجماع على أهمية التغيير وضرورته إلا أن الوسيلة التي تحققه لم يكن عليها اتفاق، "فيما رأي البعض أنها تكمن في الأخذ بالعلوم الحديثة، رأي البعض الآخر ضرورة العودة إلي الدين في إصوله الأولى البسيطة، وإن استطاع البعض الآخر ألا يوجد تعارض بين الاثنين بأن يؤكد أن الدعوة إلي الدين بهذا المعني لا تعني الرجوع بالمجتمع إلي الوراء، وإنما تخليص المفاهيم الدينية عما شابها من بدع وجمود".[1]

إن التعريف السابق يشير إلى قضية في غاية الأهمية وهي الخلاف الموجود حول الوسائل والآليات، وهي من القضايا الأساسية المختلف حولها عندما يكون منطلق الدعوة إلى التغيير دينية، ففي الغالب يكون هنالك اتفاق حول الأهداف، أما الوسائل فهي قضية الخلاف التي كانت وما زالت مثار جدل واسع.

ب/ مفهوم التقدم Progress

التقدم في اللغة الإنجليزية يشار إليه ب(**Progress**) من تقدم، بمعني سار أو انتقل إلى الأمام، ويشير لفظ التقدم إلى"... الحركة نحو الأهداف المنشودة والمقبولة أو الأهداف الموضوعية، التي تنشد خيراً أو تنتهي إلى نفع. وينطوي التقدم على مراحل تكون كل مرحلة أكثر ازدهاراً أو أرقى من المرحلة السابقة"[2]، وقد ورد في العديد من المعاجم العربية علي هذا المعنى من الناحية الفلسفية، وقد ظهر هذا المصطلح لدى اليونان، وقد عرف بالإنجليزية pushing forward أي الاندفاع إلى الأمام، "يبدو أن هذا المصطلح قد تمت صياغته في العصر الهلينستي، وذلك لأنه لم يعثر عليه في مرحلة الفكر اليوناني في العصر الهيلينيHellenism ؛ ولكن هذا لا يعني أن الفكرة العامة التي تدور حول معني هذا المصطلح لم توجد من قبل، فمشكلة

[1] - المرجع السابق ، نفس الصفحة

[2] - معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، د. أحمد زكي بدوي ، مرجع سابق ، ص331.

التقدم قد وجدت بلا شك لدى الشعوب جميعاً، كهم إنساني أملاً في الوصول إلي مرحلة أفضل.(1)

وقد ظهر مفهوم التقدم بمضمونه الجديد لأول مرة في الموسوعة التي شارك فيها "ديدرديني" Diderot Denis في القرن الثامن عشر التي صدرت مجلداتها بين سنتين (1751- 1764)، وقد جاء في الموسوعة أن التقدم هو "الحركة للأمام كما تشاهد في الأجسام الطبيعية، وتضيف الموسوعة (وقد نستعمله علي سبيل المجاز فنقول إننا أنجزنا تقدماً سريعاً في مجال الفن أو مجال علم من العلوم). وهنا نلاحظ أن بداية تعريف التقدم والدعوة إليه كانت بداية متوارية نتيجة لعدم توفر مناخ سياسي حينذاك يساعد علي الإفصاح عن الفكرة بشكل واضح".(2)

سادت نظرية التقدم عصر التنوير قبل الكشوف العلمية في القرن السابع عشر، الأمر الذي دعم ثقة الإنسان في المستقبل ودعم استعلاءه علي الماضي، فلم تكن نظرية التقدم مجرد آراء يرددها مفكرون، وإنما كانت اقتناعاً لدى أهل ذلك العصر.

لقد استمرت نظرية التقدم سائدة طوال القرن التاسع عشر، وإن أصبح للتقدم معان متعددة:

(1) معني تطوري: وذلك "بعد أن دعت نظرية التطور إلي مفهوم التقدم حتى التبست به، إنه وفقاً للتطوريين تصبح الطبيعة الإنسانية أنبل حصيلة لعملية التطور ذاتها، ومن ثم فإن التقدم التاريخي متضمن في قانون الطبيعة، ذلك أنه لما كانت عملية التطور حتمية، وقد أدت بالإنسان أن يصبح على رأس الكائنات الحية، كان معني التقدم متضمناً في الطبيعة ذاتها، فالإنسان بوصفه إبناً للطبيعة خاضع للقانون الطبيعي، ومن ثم فإن مسار التاريخ لا بد أن ينطوي نحو ما هو أسمى".(3) بهذا أصبح التقدم الإنساني خاضعاً لقوانين الطبيعة (المادة) كعملية حتمية، تتم علي الرغم

---

1 - محمد حسن كحلاني، فلسفة التقدم، مرجع سابق، ص22.

2 - محمد حسن كحلاني، فلسفة التقدم، مرجع سابق، ص22

3 - أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ- الطبعة الثالثة، دار المعارف الجامعية، مصر 1996، ص 180.

من إرادة الأفراد وخارجها، ولا يمكن لأحد إيقافها (فما يدفع التاريخ هو قوانين الطبيعة الكامنة فيه). "وطالما أن عملية التقدم مثل الطبيعة (المادة)، ليس لها غاية إنسانية محددة أو مضمون أخلاقي فهو مجرد حركة أو عملية، فعملية التقدم لا علاقة لها بأي قيم دينية وأخلاقية وإنسانية، من ثم تتساقط مثل هذه القيم نتيجة عملية التقدم المستمر والحتمي. هكذا يصبح التقدم بلا مرجعية، أو يصبح مرجعية هو ذاته، من ثم يصبح هو الوسيلة والغاية، فنحن نتقدم كي نحرز مزيداً من التقدم (وهي عملية لا نهائية)، أي أن التقدم ليس حتمياً فحسب، وإنما لا نهائي أيضاً، فهو تقدم فحسب"[1].

اتخذ مفهوم التقدم طابع نظرية شاملة في فلسفة التاريخ، فهو تقدم نحو حرية الروح بوعيها لذاتها لدى هيجل، ونحو المجتمع اللاطبقي لدى ماركس. "يفترض مفهوم التقدم وجود تاريخ إنساني واحد (إنسانية مشتركة تتبدى في تشكيلات حضارية وتاريخية مختلفة ومتنوعة)، ولذا فإن ما يصلح لتشكيل حضاري وتاريخي معين، يصلح لكل التشكيلات الأخرى (وهذا ما نسميه الوحدة التاريخية للوجود)، وقد يتم التقدم عبر مراحل تطورية متتالية مختلفة في بعض التفاصيل والأسباب، ولكن المراحل المختلفة تصل –في نهاية الأمر- إلي نفس الهدف، وتحقق نفس الغايات"[2]

إن هذه الحتمية لا تنطبق على مجمل الحضارات الإنسانية، فمعظم الحضارات تحتوي على مفهوم للتقدم، ولكن مفهوم التقدم يرتبط بمنطلقات كل مجتمع ومقدساته، ولم تكن هناك نظرية عامة للتقدم تضم كل البشر، وتفرض وحدة التاريخ الإنساني وحركته الدائمة نحو الأفضل.

(2) معني سياسي: مكن له المد الاستعماري في القرن التاسع عشر، فحين وصلت الإمبراطورية البريطانية إلى أوج عظمتها، أصبح التقدم قضية مسلم بها لدى المؤرخين، فالتاريخ عند لورد أكتون هو (علم التقدم) ويجب أن يكتب علي أنه تقدم

---

[1] - انظر، عبدا لوهاب المسيري ، مجلة نوافذ ، مرجع سابق ،ص4.

[2] - عبد الوهاب المسيري ، مجلة نوافذ ، مرجع سابق ، ص 5.

الإنسان، ولقد أشار برتراند رسل إلى أنه نشاط وسط تيار جارف من التفاؤل في العصر الفيكتوري.(1)

هذا وقد ارتبطت فكرة التقدم بقوى تيارات سياسية واجتماعية، اتخذت فكرة التقدم بمثابة أيديولوجية سياسية تناضل تحت لوائها من أجل تحقيق مزيد من التقدم والازدهار والعدل ومن أجل تأكيد دور العقل في الإبداع، ودور الإنسان بالتحديد، ولذلك أطلق علي هذه القوى اسم (القوى التقدمية).

التقدمية "تعني الماضي الذي لم يعد بالإمكان استمراره وبقاؤه، إذا ما أستهلك كل إمكانياته وصوره، ومبررات استمرار التقدمية تتضمن نظرة تفاؤلية للطبيعة الإنسانية ولمسيرة التاريخ، وفي القرن العشرين أتخذ المصطلح والفكرة بعداً جديداً، إذ تجاوز فكرة الحقوق والواجبات التي كانت الميزة الأساسية لمفكري القرن الثامن عشر والتاسع عشر، فسار الآن يتخذ أبعاداً جديدة إقتصادية أو علمية وتكنولوجية وثقافية واجتماعية.(2)

بعد ازدياد مظاهر التغيير السياسي والإجتماعي والتكنولوجي في الغرب، أصبح شغل فلاسفتهم الشاغل هو:هل التقدم ضرورة حتمية؟ وهل يمكن للإنسان أن يوقف حركة التقدم؟ الإجابة العامة عند مختلف تيارات الحضارة الغربية عن هذا السؤال الأخير، هي أن لا. "ولكن حدث في القرن العشرين الميلادي في الحضارة تحول خطير في وضع المسألة: إما أن التقدم، أو التغيير متصل مستمر، فذلك موافق عليه، ولكن هل هو دائما إلى الأحسن بالفعل ؟ وهكذا، ونتيجة للحدث المروع المتمثل في الحرب الكبرى الأولى في الغرب1914-1918م التي كانت هي ذاتها نتيجة حتمية للتقدم الصناعي والتكنولوجي والتجاري والاستعماري، أصبح مفكرو الغرب يميزون بين نوعين من التقدم: التقدم المادي والتقدم المعنوي (أو الأخلاقي أو الروحي)،

---

1 - انظر،برتراند رسل ،تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة محمد فتحي الشطي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة1977 ،ص100.

2 - محمد حسن الكحلانى ، فلسفة التقدم ، مرجع سابق، ص 23.

والرأي السائد في الغرب اليوم أن هناك تقدماً مادياً هائلاً، ولكن لا يقابله ولا يوازيه تقدم معنوي. هكذا صار الحديث يدور حول شرور التقدم، وأثير السؤال حول هل تقدم العلم يودي بالضرورة إلي سعادة الإنسان؟ أي: هل هو يحقق بالفعل قيمه ويقرب الإنسان من الكمال؟.([1])

ج- مفهوم التطور Evolution

أورد معجم العلوم الاجتماعية هذا المصطلح، للدلالة علي الحركة الطبيعية التي تنتج تغييراً أو تؤدي إلي نوع جديد، بمعني أدق يدل علي عملية التغيير المتصلة التي يخرج من خلالها شيء جديد دون أي مساس بهوية الوحدة الأصلية وفرديتها، وفي معناه الضيق يدل على التطور العضوي، وهو تفاعل الكائن الحي مع البيئة الطبيعية.(2)

ارتبطت نظرية التطور بظهور كتاب (أصل الأنواع) لشارلس دارون، حيث اهتمت النظرية بتفسير تطور الكائنات الحية، ولأهمية نظرية التطور الدارونية جرت محاولات عديدة لتطبيقها علي التقدم الاجتماعي، وقد تجسدت الكثير من هذه المحاولات لدى " سبنسر"(1820 ـ 1903م)، والدارونية الإجتماعية.

لقد تسرب إلى علم الاجتماع مفهوم التطور بصورته البيولوجية في بعض الحالات علي يد علماء الاجتماع، الذين انطلقوا في تفسير مسيرة وظواهر المجتمع بالإستناد إلى المماثلة الجزئية (أو الكاملة في بعض الحالات) بين المجتمع والكائن الحي، ملحقين بذلك علم الاجتماع بعلم الحياة، الأمر الذي أدى إلى ردود فعل عكسية

---

[1] - بتصرف من، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول ، معهد الإنماء العربي ، رئيس التحرير معن الإياد ، 1986 ص294.

[2] - معجم العلوم الاجتماعية، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور،إعداد نخبة من الأساتذة ، الهيئة المصرية العامة للكتب،1975م ، ص151.

عند من علماء الاجتماع الآخرين، تتراوح بين الإستغناء الكامل عن استخدام تعبير (التطور) لوصف التبدلات المستمرة التي تشاهد في المجتمع، وبين التحذير من الخلط بين التطور العضوي والتطور الاجتماعي. يقول "جوردن تشايلد"[1] حول هذه النقطة "إنه من الضروري ألا يغيب عن الإدراك الفروق الدالة بين التقدم التاريخي والتطور العضوي ، وبين الثقافة الإنسانية والتكوين الجسماني للحيوان، وبين الإرث الاجتماعي والوراثة البيولوجية"[2]، وكذلك نجد التمييز بين التطور والتقدم يعد أمراً ضرورياً، ذلك فإن نظرية التطور قد أثرت تأثيراً حاسماً في معظم المفكرين، وغيرت كثيراً من الآراء السائدة، التي كانت تعتقد الثبات المطلق، إذ "بشرت نظرية التطور بتطور لا محدود للجنس البشري من حيث تركيبه العضوي، وقدمت هذه النظرية إسهاماً لا يستهان به في تأكيدها دور الصراع في التطور؛ فالمذهب التطوري يؤكد أن أجزاء العالم تخضع لتغيير حتمي تراكمي، وأن هذه الأجزاء تزداد تعقيداً".([3])

كانت نظرية التطور منسجمة مع روح الفردية، وأصبح مبدأ (الصراع من أجل البقاء) هو المبدأ الذي يقود الأفراد والشعوب إلى الأفكار العرقية والحروب.

هذا وقد أفلحت نظرية التطور في أن تؤسس حركه من أهم الحركات الفكرية في العصر الحديث، ونعنى بها التطورية الاجتماعية (Social Evolutionism)، والدارونية الاجتماعية Social Darwinism والدارونية الاجتماعية هي نظرية تعتبر الصراع من أجل البقاء والإنتخاب الطبيعي، المحرك الأول للتقدم الاجتماعي(4)

---

[1] جوردن تشايلد Gordon childe:ولد في سدني عام 1892 له علم الآثار ما قبل التأريخ،الإنسان يصنع نفسه،وأهم ما كتب كتابه التطور الاجتماعي الذي ظهر في عام 1950، وناقش فيه مشكلات التطور الاجتماعي والثقافي.

[2] - الزعبي ، التغيير الإجتماعي (بين علم الاجتماع البرجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكي)، مرجع سابق ، ص38.

[3] - الكحلانى ،فلسفة التقدم ، مرجع سابق ،ص24

[4] - المرجع السابق، نفس الصفحة.

وفي تقويم النظرية التطورية الاجتماعية يتفق الرأي المعاصر_وفقاً لما يقوله أصحاب معجم العلوم الاجتماعية_ علي:

1. "مهاجمة الفكرة القائلة بوجود قانون واحد، التي يجب أن يمر خلالها تطور الشعوب المختلفة"[1].
2. "الموافقة علي تبني الفكرة القائلة بأن التطور عموماً يعبر عن الإنتقال من البسيط المتجانس إلي المركب اللامتجانس"[2].فقد عرفت الموسوعة الفلسفية العربية التطور على أنه "عملية التغيير الحتمي للأشياء، والظاهرة التي تأخذ في مجراها منحى متقدماً ينقلها لنوعية الأشياء والظاهرات من مستوى متدني إلى مستوى أرفع، أي من المبسط البدائي إلى الأشكال الأكثر تعقيداً"[3]

د- مفهوم الثورة Revolution :-

ورد في مختار الصحاح اشتقاقات لمصطلح الثورة تشير إلى ما يعنيه المصطلح من تغيير عميق ومن انقلاب في الأوضاع في "باب ثور (ثار) الغبار سطع وبابه قال و(ثواراً) أيضاً وأثاره غيره. و(ثّور) فلان الشر (تثويراً) هيجه وأظهره، و(ثّور) القرآن أيضاً أي بحث عن علمه". [4]، "أي تعنى تغير عميق وانقلاب في الأوضاع. فبقرة بني إسرائيل كانت "**لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ** " (البقرة: 71) أي تقلبها بالحرث، والقلب الذي يغيرها فيجعل عاليها سافلها، ومن الأمم السابقة من " **كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا**"(الروم: 9) أي قلبوها وبلغوا عمقها. وفى القرآن الكريم والسنة الشريفة إشارات تضمنت هذا المصطلح لمعنى الهياج والانتشار، فالخيل إذا اقتحمت الميدان " **فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا**" (العاديات: 4) أي

---

[1] - أنظر معجم العلوم الاجتماعية ، مرجع سابق، ص 151.

[2] - أنظر معجم العلوم الاجتماعية ، مرجع سابق، ص 151.

[3] - الموسوعة الفلسفية العربية ،المجلد الأول ، مرجع سابق ، ص273.

[4] - الرازي، زين الدين بن أبى بكر ، مختار الصحاح ، ترتيب محمود خاطر ، تحقيق وضبط: حمزة فتح ا ، دار البصائر مؤسسة الرسالة ، 1985م ،ص 89.

هيجت به التراب، وا سبحانه وتعالى يقول " **وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا** " (فاطر: 9) أي تهيجه وتنشره، وفى الحديث الذي ترويه السيدة عائشة رضي ا عنها حول هياج الأوس والخزرج (فثار الحيان الأوس والخزرج، حتى هموا أن يقتتلوا، ورسول ا قائم على المنبر فلم يزل الرسول يخفضهم حتى سكنوا وسكتوا) (رواه البخاري ومسلم والإمام احمد). وفى الحديث الذي يرويه مرة البهزى، يقول رسول ا صلى ا عليه وسلم متنبئاً بفتنة عثمان بن عفان رضي ا عنه (كيف في فتنة تثور في أقطار الأرض كأنها صياصى "قرون" بقر" رواه الإمام احمد" وكذلك أحاديث (أثيروا القرآن فإن فيه خبر الأولين والآخرين)، و(من أراد العلم فليثور القرآن)، أي لا تقفوا عند ظواهر الألفاظ بل أبلغوا العمق".[(1)]

الثورة(**Revolution**) بالإنجليزية تعني لغوياً كما ورد في الموسوعة الفلسفية العربية "دوران شئ في مدار يسير وفق خط منحنى مقفل، فنجدها في هذا الاستعمال للدلالة على دورة الكواكب أوالمسطحات حول محور معين ولم تكتسب هذه الكلمة معنى الهيجان والغضب والشغب إلا في آواخر القرون الوسطى، عندما استعملت في الكتابات السياسية، للدلالة على اضطرابات اجتماعية، كأعمال التمرد والعصيان، كما أنها استعملت فيما بعد للدلالة على أعمال التغيير والتجديد أو إعادة البناء في الشؤون الاجتماعية وقد توسع هذا الاستعمال كي يشمل جميع حركات التغيير ليس فقط في الشؤون الاجتماعية بل والفكرية والجيولوجية والسياسية".([2])

إن الثورة كمصطلح لها دلالات متعددة، لخصتها الموسوعة السياسية لعام 1999م في هذه النقاط:

---

[1] - محمد عمارة، الإسلام وضرورة التغيير ، كتاب العربي، الكتاب (9) يوليو، 1997 ، ص 13-14.

[2] - الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الأول ، معهد الإنماء العربي ،رئس التحرير معن الإيادي ، 1986 ، ص313.

1. "تغييرات فجائية وجذرية، تتم في الظروف الاجتماعية والسياسية أي عندما يتم تغيير حكم قائم – والنظام الاجتماعى والقانوني المصاحب له- بصورة فجائية، وأحياناً عنيفة بحكم آخر" (1).
2. "تغييرات ذات طابع جذري (راديكالي) غير سياسي، حتى وإن تمت هذه التغييرات ببطء ودون عنف "كما هو الحال عندما نقول ثورة علمية، ثورة فنية، ثورة ثقافية، فإن هذه التغييرات تستخدم لوصف تغييرات شاملة في مجالات متعددة من الحياة."(2).

الثورة في تصور بعض المفكرين هي "العلم الذي يوضع في الممارسة والتطبيق، من أجل تغيير نظم ومجتمعات الجور والضعف والفساد، تغييراً جذرياً شاملاً، والإنتقال بها من مرحلة تطورية معينة إلى أخرى، أقل قيوداً، وأكثر حرية، وأبعد في التقدم، الأمر الذي يتيح للقوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في هذه التغييرات أن تأخذ بيدها مقاليد القيادة فتصنع الحياة الأكثر ملاءمة وتمكينًا لها، محققة بذلك خطوة على درب التقدم الإنساني نحو مثله العليا، التي ستظل دائما وأبداً زاخرة بالجديد الذي يغرى بالتقدم ويستعصى على النقد والتحقيق."(3).

إن التصور السابق لمفهوم الثورة، بأنه يرمي في نهاية الأمر إلى تحقيق المثل العليا، هو موقف يرى الثورات بشكل متفائل، فهو يؤكد على أنها وسيلة ناجعة من وسائل التقدم وصورة من صور التطور الإنساني وهذا الموقف المتفائل أشبه بموقف ماركس و"لينين"[4] من حيث النظرة الإيجابية للثورات والتي تتجاهل واقع المظالم التي تحدث للوصول إلى التمكين.

---

[1] - الموسوعة السياسية ، الجزء الأول ، عبد الوهاب الكيالى ، الطبعة الرابعة ، 1999م ، ص870.

[2] - المرجع السابق ، نفس الصفحة.

[3] - عمارة ، الإسلام وضرورة التغيير، مرجع سابق ، ص1- 2.

[4] - لينين، فلاديمير Vladimir Iljtsch Lenin: مفكر سياسي ومؤسس الدولة البلشفية في روسيا. أهم كتبه"الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية"، "مذكرات فلسفية".

من الملاحظ أن هذه الدلالات والتعريفات للثورة تعكس باختصار استخدام معظم المفكرين المعاصرين لهذا المصطلح، إلا أنه يمكن تلخيص أكثر التفسيرات النظرية للثورة انتشار في أربع تفسيرات:-

أولاً:- التفسير التقليدي – الارتقائي:-

ساد هذا التفسير خلال القرن التاسع عشر بين أحزاب ومفكري اليسار، والذي لا يزال سائداً في النظرية المادية التاريخية في الوقت الحاضر. وطبقاً لهذا التفسير فإن الثورات السياسية والاجتماعية الكبرى، هي أدوات التقدم " الحتمي" للبشرية نحو مجتمع تسوده الحرية والإستقلال الذاتي في الحكم والتناغم الاجتماعى والمساواة، ولكن الإتجاهات التقدمية المختلفة في علم الثورة تنقسم إلى اتجاهات ترى أن المساواة هي العلامة الأبرز على التقدم، وهى لهذا مستعدة لاستخدام السبل الدكتاتورية - مع اختلاف مفهومها - إلى تحقيقها[1].

إن المادية التاريخية ترى أن " الثورات الاجتماعية والسياسية تشكل قطعاً وتوثباً، إذ تنقل المجتمع من مرحلة إلى أخرى، وهذا الإنتقال لا يمكن أن يتم إلا بتدمير البنية القديمة، وإحلال بنية جديدة محلها، فالثورات هي عمليات ضرورية لتجديد المجتمعات، بإلغاء خط الإستمرار في أوضاع تتحرك ببطء.. وتركيز ماركس على فكرة المراحل التاريخية، جعله يبحث عن القوى المحركة أو الفعل الحاسم الذي يعمل بالإنتقال من مرحلة إلي أخرى، وهذا الفعل لا يمكن إلا أن يكون الفعل الثوري الذي يحدث القطيعة مع الماضي، و بهذا الصدد يقول ماركس " إن الثورات هي قاطرات التاريخ"[2]. ثم هنالك إتجاهات أخرى يعبر عنها مفكرو (الديمقراطية الليبرالية)، الذين يعتبرون أن الانتفاضات الجماهيرية لا تكون تقدمية أصيلة إلا عندما تكون موجهة ضد الحكام المستبدين، وهادفة إلي إقامة حكم حر ديمقراطي، فجون لوك يرى "أن الحكومة باعتبارها ممثلة للإرادة الشعبية يتعين عليها أن تعمل إذن على

---

[1] - الموسوعة السياسية ، الجزء الأول ن مرجع سابق ، ص870.

[2] - محمد حسن الكحلانى ، فلسفة التقدم ، مرجع سابق ، ص79.

لحماية الحقوق الطبيعية للأفراد، فإذا ما اعتدت الحكومة على هذه الحقوق أو قامت بإهدارها أو التخفيف منها، وجب إعلان الاحتجاج من جانب الشعب بالطرق السلمية، فإذا لم تحقق للشعب مطالبه كان على كل فرد أن يحمل السلاح، وأن تقوم الثورة لحماية الحقوق المشروعة في الحياة والحرية والملكية"[(1)].

ثانياً: التفسير المحافظ:

صنفت الموسوعة السياسية هذا التفسير بأنه يمثل فترة الثورة الفرنسية 1789م وما بعدها، والذي عبر عنه مفكرون سياسيون ذوو منحى إقطاعي وتقليدي، لاهوتي، أو ملكي. وتمثلت خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر في مفكرين سياسيين ذوى نظرة سيكولوجية خاصة مثل نيتشه وغوستاف لوبون، فهؤلاء يصرون على أن الثورات هي انفجارات (شبه بربرية) خارجة عن السيطرة وانفعالات جماهيرية مدمرة، ويشارك في هذا الإتجاه في التفسير بعض علماء النفس المعاصرين، الذين يرون في الثورة تعبيراً عن (سيكولوجية الحشد) ويقارنونها مع (الإرتكاسات) (الإرتدادت) في العقلية البدائية، التي يمكن ملاحظتها في حالات الانهيار العصبي"[(2)].

بقدر ما عبر التيار التقدمي عن موقف متفائل من الثورات، نجد في المقابل التيار المحافظ الذي ينظر للثورات بشكل متشائم، وأنها مجرد مشاعر هدامة غير مضبوطة وشبة بربرية، والواقع "إن الثورات ليست خيراً كلها ولا شراً كلها ومن الثورات ما لا مناص منه ولا سبيل إلى درئه، والمهم أن تعالج بحكمة وأن تتمسك بأهدافها إلى النهاية وأقبح شئ فيها أن يطرأ تحول معكوس، فتصبح دكتاتورية وهي تنادي بالحرية وتعلن المساواة ".([3])

ثالثاً: التفسير الاجتماعي (السوسيولوجي)

---

[1] Locke, John, Two treatises of Government, ed. Peter Laslett,Cambridge,1960 p72. .

-

[2] - الموسوعة السياسية ، الجزء الأول ، مرجع سابق ، ص870.

[3] - معجم العلوم الاجتماعية ، مرجع سابق ، ص205.

وهو التفسير الوضعي الذي يذهب إلى أن لمصطلح الثورة معناً وصفياً لا يحمل مضمون قيمة، وطبقاً لهذا التفسير فإن كل تغيير فجائي جذري وعنيف في نظام الحكم والمجتمع يشكل ثورة حقيقية، مادام بالإمكان إثبات أن الحركة السياسية التي قامت لهذا التعبير، كانت تتمتع بتأييد قطاع عريض من الشعب.

رابعاً: التفسيرات الحديثة

هنالك عدد من التفسيرات الحديثة، منها التفسير الذي يعارض كلا من التفسيرات السابقة، "ويرى أن الثورة هي دائما شأن متناقض مسكون بالفجائية، ينفجر فيه اللاشعور الجمعي لشعب من الشعوب، بل ما ينطوي عليه عوامل تقدميه ورجعية، ويرى هذا التفسير أن كل ما في الثورة فوضى"[(1)]. وقد ارتكز الفكر الثوري في القرن الثامن عشر على نظرية (المساواة الطبيعية) بين البشر، وعلى نظرية (السيادة الشعبية)، وهى نظرية تقوم على إنكار سلطة الملكيات المطلقة وإنكار شرعية امتيازات طبقة النبلاء.

فى القرن التاسع عشر سخر كل من "سانت سيمون"[2] وأوغست كونت وكارل ماركس من نظرية (الحقوق الطبيعية)، حيث وصفها ماركس بشكل خاص بأنها نظرية غير علمية، وأكد على الطابع "الحتمي" للثورات وأنها تحدث نتيجة "ضرورات إقتصادية"، وذهب إلى أن القوى الإنتاجية في المجتمع تدخل في مرحلة من تطورها في صراع مع (علاقات الملكية) ومع الإطار الاجتماعي والسياسي القائم، وعندما تصبح علاقات الملكية معوقاً للإنتاج تحدث أزمة وتبدأ حقبة من الثورات الاجتماعية"[3].

---

[1] - الموسوعة السياسية ،الجزء الأول ، مرجع سابق ، ص871.

[2] - سانت سيمون Henri saint simon(1760-1825): فرنسي من دعاة الإصلاح الاجتماعي، له كتاب "مرشد الصناعيين"، الذي استعرض فيه تاريخ تطور الإنسانية خلال أربعة عشر قرناً.

[3] - الموسوعة السياسية ، الجزء الأول ،مرجع سابق ، ص871.

إن حصر الثورات في إحداث التغيير من جانب واحد، وهو الجانب الاقتصادي وفي علاقات الإنتاج والملكية، وما يتبعه من مساواة، لا يعدو كونه نقلاً للملكية من طبقة إلى أخرى، أما المعنى الحقيقي للثورة فهو، إحداث انقلاب جذري في نفسية الشعب، ووضع برنامج عقائدي جديد يغير كل مظاهر الحياة، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والروحية...

كذلك نجد على النقيض من ماركس (ولينين من بعده) فإن المنظرين لما يطلق عليه بالمذهب الفوضوي: مثل "برودون"[1]الذي ذهب إلى "أن الثورات جميعاً تحاول جميعاً تحقيق (العدالة) بواسطة القوة، ولكن الذي يحدث فعلياً هو أن يحل استبداد محل آخر، ومع ذلك فان كل ثورة – مهما تفككت وأصابها الإفلاس – تدخل على المجتمع قدراً معيناً من العدالة، ومن شأن هذه الإنجازات الجزئية أن تفضي في النهاية إلى انتصار العدالة في الدنيا"[(2)]. وقد تم تفسير الثورة في القرن العشرين على يد لاسكي1950م، على أساس "أن هنالك ثورة تنشد المساواة، وأخرى تنادى بعدم المساواة، متأثرة بمحاولات أرسطو في التفسير الموضوعي للثورة، وقد أكد لاسكي أن الثورة الشيوعية تمثل ثورة طلاب المساواة، وأن الفاشية والنازية تيار مضاد يمثل طلاب عدم المساواة"[(3)].

أما علماء الاجتماع والسياسة المعاصرون، فقد حاولوا أن يتناولوا مفهوم الثورة بتقديم تعريفات خالية من أحكام القيمة- إلا أنهم لم ينجحوا في ذلك- فقد ذهب كارل مانهايم 1957م مثلاً "..إلى أنه في وقت الثورة لا تكون هناك حكومة فعلية، لأنه لا يمكن الحديث عن وجود دولة إذا كانت هناك (مجموعة إطارية) تحتكر (القسر الشرعي)، بينما عرف بيتر يم سوروكين التغيير الثوري "بأنه تغيير مفاجئ و سريع

---

[1] - بيير جوزيف برود ون .Pierre Joseph Proud hon (1809-1865م): من أعلام الاشتراكية الرئيسين له من الكتب " ماهية الملكية ، 1840م " " نظام التناقضات الاقتصادية -1846م".

[2]- انظر الموسوعة السياسية ،الجزء الأول، مرجع سابق ،ص 871.

[3] - معجم العلوم الاجتماعية ، مرجع سابق ، ص 205.

وعنيف نسبياً للقانون الرسمي البالي للجماعة أو المؤسسات ولنظام القيم التي تمثلها"[1] وقد ميز سوروكين بين (ثورة سياسية) تحاول تغيير الطبقة الحاكمة أو الحكومة، و(ثورة اقتصادية) تحاول إجراء تغيير عنيف في النظام الاقتصادي، وتحدث أيضا عن أنماط من الثورة الدينية أو العرقية أو القومية، ثم يقول:"إن الثورة التي تحاول أن تغير كل المؤسسات والقيم الهامة للجماعة هي ثورة شاملة"[2]، وهو هنا يعني الثورات من طراز الثورة الفرنسية (1789م) والثورة الروسية(1917م).

من بين الثورات السياسية والاجتماعية العديدة التي حدثت على مدى التاريخ، هناك ثورات تعتبر بمثابة النماذج الأساسية في نظر المفكرين المعاصرين لأنواع الثورات، الثورة الإنكليزية (1688م)، الثورة الأميركية، (1783)، الثورة الفرنسية، (1789م)، الثورة الروسية (1917م)، الثورة الصينية(1949م).

إن البحث في هذه الثورات يسير في النهاية على أحد منهجين، أما التناول المثالي - السابق على الماركسية- أو التناول المادي (أي المادي التاريخي)، ويذهب التناول " المثالي" إلى أن الثورات هي محاولات لتحقيق مثل عليا: المثل العليا لطائفة دينية، أو المثل العليا الإنسانية، أو الاجتماعية لحزب سياسي في العالم الحديث، وأصحاب النظريات المثالية في الثورة لا يرون أهمية كبيرة للمكتسبات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، ويعتبرونها ثانوية أو يعتبرونها مجرد وسائل ضرورية لغاية أيديولوجية، أما بالنسبة للتناول المادي التاريخي فإن الثورات هي محاولات الطبقة المستغلّة إقتصادياً، لإمتلاك السلطة من الطبقة المستغلة، أما الهدف الأيديولوجي من الثورة فإنه يتحقق لاحقا لهذا التغيير[3]. والمفكرون الذين يلتزمون الواقعية في النظر

---

[1] - الموسوعة السياسية ، الجزء الأول ،مرجع سابق، ص 271.

[2] - المرجع السابق، ص 272.

[3] -المرجع السابق ،ص 272.

إلى الثورة دون إتخاذ إتجاه مسبق إزاء تفسيرها – من بين هذين الإتجاهين "المثالي"[1] و" المادي"[2] – يجدون أنفسهم بملاحظتهم للوقائع مضطرين إلى اختبار النظرية المادية.

من ناحية أخرى فقد اهتم علماء السياسة والاجتماع – وخاصة المعنيين بما يطلق عليه اليوم اسم " علم الثورة Revolution logy " بمحاولة شرح " مراحل الثورة" ،أي المراحل التي تمر بها العملية الثورية، وقد ذهب المؤرخ الأميركي المعاصر: كرين برينتون Crane Brinton " إلى أن العلامات الدالة على اقتراب الثورة في مجتمع ما، لا تكون عادة واضحة للغاية. ولا ممكنة التمييز بسهولة، إنما تكون هناك ضغوط ومصاعب متزايدة يؤدى تفاقمها إلى انهيار النظام السياسي، وعندما تتفكك الشرعية والسلطة، يعتمد سلطان الدولة أكثر فأكثر على وسائل الشرعية، وفى الوقت نفسه تكسب جماعات لم تكن في مجال الإدراك قبلا قوة ونفوذاً، وتتحول هذه الجماعات في النهاية، إلى حركات ثورية لها هدف معلن هو تحطيم النظام القائم[(3)].

أما عن شرعية الثورة في الإسلام فمن الواضح أن علماء الإسلام لم يختلفوا على وجوب التغيير، وقد كان هنالك إجماع على وجوب التغيير السلمي،

---

[1] - المثالية Idealism:- هي إتجاه فلسفي يتعارض بشكل قاطع مع المادية في حل المسألة الأساسية في الفلسفة. والمثالية تبدأ من المبدأ القائل أن الروحي واللامادي أولي وأن المادي ثانوي، وهو ما يجعلها أقرب إلي الأفكار الدينية حول تناهي العالم في الزمان والمكان، وحول خلق ا له.

[2] - المذهب المادي **(**materialism**):** في الفلسفة مذهب يسلم بوجود المادة وحدها وبها يفسر الكون والمعرفة والسلوك. وأن المادة والحركة هما وحدهما اللتان لهما وجود أو حقيقة نهائية.

[3] - الموسوعة السياسية،الجزء الأول ، مرجع سابق ،ص 272.

بالإصلاح لنظم الجور والضعف والفساد، لكن الخلاف بينهم قام حول استخدام العنف –السيف- الثورة فى التغيير فلا جدال حول ضرورة التغيير، وإنما اختلافهم فى الموازنة بين إيجابيات وسلبيات استخدام العنف الثوري في التغيير، وقد نهضت طبيعة مناهج التفكير وملابسات العصر بدور كبير في هذا الاختلاف.

إن "الخوارج"[1] مثلاً قد رأوا الخطر الأعظم على الإسلام والمسلمين، في الانقلاب الأموي الذي حدث على فلسفة الشورى وعلى علاقة الحاكم بالمحكوم، فرجحت لديهم كفة الثورة بل والثورة المستمرة على كل المحاذير..! ".([2])

والمعتزلة قد رأوا ذلك الرأي، إلا أنهم كانوا يشترطون (التمكين) الذي يجعل النصر محققاً أو ظناً غالباً لإعلان الثورة تفادياً لما جرته الهبات والتمردات من مآس، وقد اشترطوا لإعلان الثورة "شروطاً في مقدمتها:

1- أن يكون الثوار جماعة..وذلك يميزهم عن التمردات الفردية التي هي أقرب إلى الأنشطة الفوضوية منها إلى الثورات.

2-أن تكون قوة الثورة وإمكانياتها مرجحة لأسهم انتصارها على أسهم إخفاقها..

3- أن يكون للثوار إمام عادل يعطونه البيعة ليحل نظامه محل سلطة السلطان الجائر..

---

[1] - الخوارج: فرقة من المسلمين، خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي ا عنه بسبب قوله التحكيم، وخذلوا في موقعة صفين، وكان علي رأسهم الأشعث، وزيد بن حصين ومسعود بن فدكي وغيرهم. وتبنت هذه الفرقة منهجاً قائماً في تأويل نصوص الكتاب والسنة.

2 - عمارة ، الإسلام وضرورة التغيير، مرجع سابق، ص16.

4- أن لا تكتفي الثورة، بعد نجاحها، بمجرد إزالة سلطة السلطان، وإنما تأخذ في تغيير أمور المجتمع، وتجعل السيادة لفكر العدالة والتوحيد، وأيضا تضع هذا الفكر في حقل الممارسة والتطبيق"[1].

وأما مذهب أهل الحديث أمامه أحمد بن حنبل (164-241هـ) قد رفضوا سبيل الثورة، لأنهم رجحوا إيجابيات النظام الجائر على سلبيات الثورة.. فقالوا: " إن السيف –العنف- باطل ولو قتلت الرجال، وسبيت الذرية- وأن الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل- وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً.." ومما أورده ابن تيمية في هذا الصدد " فستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان"(وحسب النظريات التقليدية كما وردت عند الماوردي(توفي عام 1058م) وابن عبد ربه، أن الخليفة أو السلطان "هم حمى ا في بلاده وظله الممدود على عباده"، و"إمام جائر خير من مطر وابل، وإمام غشوم خير من فتنة تدوم"، وأن طاعة الأئمة من طاعة ا ، وعصيانهم من عصيان ا "، وأن الإمام الجائر فله الوزر وعليك الصبر"[2]

أما الإمام الغزالي (450- 505) -من الاشاعرة- فقال "الذي نراه ونقطع به أنه يجب خلعه، إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصف بجميع الشروط، من غير فتنة وتهيج قتال، وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجب طاعته وحكم بإمامته لأن ما يفوتنا من المصادفة بين كونه عالماً بنفسه أو مستفتياً من غيره، دون ما يفوتنا بتقليد غيره إذا قمنا بتهييج فتنة لا ندري عاقبتها وربما يؤدي ذلك إلى هلاك النفوس والأموال، وزيادة صفة العلم إنما تراعي مزية وتتمة للمصالح، فلا يجوز أن يعطل أصل المصالح في التشوق إلى المزايا وتكملاتها..."[3]

---

[1] د.محمد عمارة ، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، الطبعة الثانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1988 ، ص73.

[2] - إبن عبد ربه ، العقد الفريد ، الجزء الأول: اللؤلؤة في وصف السلطان، ص 5

3 - الغزالي،أبو حامد محمد الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، مطبعة مصطفي البابي، القاهرة ، 1966م.، ص 116.

من الملاحظ أن الفترات التي اشتد فيها الخطر الخارجي على الدولة الإسلامية، هي التي زادت فيها وعلت الأصوات الرافضة للثورة على ولاة الجور، وذلك تقليباً في الموازنة لكفة الوحدة في مواجهة الخطر الخارجي، على كفة الصراع الداخلي ضد ولاة الأمر فالمواجهة المسلمة مع الكفار أوجب وأولى من المواجهة مع الظلمة والطغاة.

لقد وقف الغزالي موقف الموازنة، فقال عن الحاكم الجائر " والذي نراه ونقطع به، أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط، ومن غير إثارة فتنة ولا تهييج قتال، فإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته، لأن السلطان الظالم الجاهل، متى ساعدته الشوكة، وعسر خلعه، وجبت الطاعة له"[1]، معنى هذا، أنه إذا احتمل الناس تبعات الثورة وأطاقوها ولم يكن التغيير عسيراً فإن الثورة تجوز، سبيلاً للتغيير، وموقف الغزالي هذا أقرب إلى روح الإسلام، التي لا تدعو إلى تهيج القتال إلا في الضرورة، وتحفظ على المسلمين أنفسهم من ويلات إثارة الفتن، لهذا نتفق مع الغزالي في هذا الأمر.

مفهوم العنف:-

إن لتحديد مفهوم العنف أهمية كبيرة عند بحث أساليب التغيير، فهو يعكس أحد المشكلات المتعلقة بأساليب التغيير، لاسيما في هذا العصر، الذي شنت فيه الحملات ضد من يسمونهم بالقوى الإرهابية أو المتطرفة الممارسة للعنف.

وردت عدة تعريفات للعنف Violence، اتفقت على أن العنف هو "استخدام القوة إستخداماً غير مشروع أو غير مطابق للقانون"[2]، كذلك عرف العنف بأنه "مضاد للرفق ومرادف للشدة والقسوة -والعنيف هو Violent هو المتصف بالعنف. فكل فعل شديد يخالف طبيعة الشيء، ويكون مفروضاً عليه، من الخارج فهو بمعنى ما فعل عنيف. والعنيف أيضاً هو القوى الذي تشتد ثورته بازدياد الموانع التي

1 - انظر عمارة ،الإسلام وضرورة التغيير ، مرجع سابق ، ص15.

2 - المعجم الفلسفي ، مراد وهبة ، يوسف كرم يوسف سلالة ، ص 153.

تعترض سبيله، كالريح العاصفة والثورة الجارفة، والعنف من الميول الهوى الشديد الذي تتقهقر أمامه الإرادة وتزداد ثورته حتى تجعله مسيطراً على جميع جوانب النفس، وجملة القول أن العنف هو إستخدام القوة إستخداماً غير مشروع، غير مطابق للقانون[1]. وهذا متضمنا كذلك في التعريف الذي يقدمه لالاند إذ يعرف العنف بأنه "الاستخدام غير المشروع أو على الأقل غير الشرعي للقوة "[2]

ولكن من هو الذي يحدد الشرعية والمشروعية، ومتى يكون إستخدام العنف شرعياً ومشروعاً، أن تعريف لالاند يتضمن القبول بمسلمات الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو، الذي يذهب إلى القول إلي أن العنف الشرعي هو عنف الدولة التي تكسب شرعيتها ومشروعيتها من (العقد الاجتماعي) الذي يقيمه المواطنون فيما بينهم يتنازلون بموجبه عن حق إستخدام العنف بعضهم ضد بعض بهذا المعنى فإن العنف يصبح ظاهرة تنتمي إلى الطبيعة لا إلى الحضارة، والمعروف أن الإنسان بالنسبة لبعض فلاسفة القرن الثامن عشر هو الإنسان البدائي.

"وربط العنف بالقانون بهدف تحديد طبيعته، وتمييزه عن الأفعال غير العنيفة، يثير إشكالات متعددة وكثيراً من الاعتراضات، التي يؤكدها الواقع ويشهد على صحتها. فإذا كان العنف فعلاً غير قانوني فهذا يعني أن الأفعال الصادرة عن السلطة السياسية القائمة وعن أجهزتها، والتي تتصف بطابع والقسوة والشدة والقمع والاضطهاد والاعتقالات، هي أفعال غير عنيفة لأنها قانونية، بمعنى أنها مؤيدة ومبررة بالقوانين التي تضعها تلك السلطة وتسهر على تطبيقها. من جهة أخرى، يقودنا هذا التصور إلى اعتبار العنف وقفاً على الذين ليسو في السلطة، أي الشعب، وبالتالي العنف لا يصدر عن الحكام بل المحكومين."[3]

---

1 - انظر، المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ، الجزء الثاني ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ص112.

2 - الموسوعة السياسية ، الجزء الرابع ،مرجع سابق ،ص255.

3 - الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الأول ، مرجع سابق ،ص625.

يدعونا هذا الموقف إلى الإشارة موقف (سوريل) الذي يميز بين القوة والعنف؛ فهو يعتقد "أن القوة برجوازية أما العنف فثوري، وهو يقصد بذلك أن البرجوازية تستند إلي مبدأ السلطة والحقوق المكتسبة، وواجب الطاعة المفروضة على الجماهير، ولهذا فإن البرجوازي ليس عنيفاً لأنه يقنع بالقوة القائمة. علماً بأن الشعب هو ضحية هذه القوة نفسها. وهو بالتالي ضعيف ويحلم شأن كافة الضعفاء بتحطيم هذه القوة، الأمر الذي يفضى به إلى العنف الخالص أي العنف الصريح، الذي يحطم القوة ويظهر الحق. غير أن سوريل هذا ليس سوى حالة معزولة فالماركسيون مثلا لا يوافقون عليه بدون تحفظ لأنه يمكن أن يشجع الفاشية ويقدم التبرير الكافي لبربريتها"[1]. بالإضافة إلى أنه يشجع الفاشية ويبرر كل أعمالها العنيفة تحت ستار القانون والشرعية، "فهو ينقصه الدقة العلمية المؤيدة بالواقع العملي لفعل العنف وقد تنبه د.نديم البيطار إلى هذا النقص فاعتبر أن العنف حاصل في كلا الحالتين، ولكنه ميز بين نوعين منه انطلاقاً من دوره التاريخي في مسيرة المجتمعات المدنية، فالعنف الرجعي يقول البيطار هو الذي يحاول صيانة واستمرار نظم تجاوزتها قوى التاريخ، والعنف التقدمي هو الذي يحاول تحرر تلك القوى من قيود الماضي، وإنماء نظم جديدة بتهديم نظم تقليدية أصبحت طاغية."[2]

هنالك نظريات تتعامل مع العنف من الوجه النفسية، بمعنى أنه حالة طبيعية للحفاظ على البقاء، من الملاحظ أن هذه النظريات "تربط بين العنف وبين توكيد الحياة أو توكيد الذات، وبحيث أن العنف يصبح نتيجة لذلك أمراً طبعياً. إن هذه النظريات تجد العنف حاضراً على مستويات مختلفة من مستويات الصراع والانتخاب البيولوجي. فأجناس الحيوانات يفترس بعضها بعضاً والكبير يأكل الصغير أنه قانون الوجود كافة[3]

---

1 - انظر الموسوعة السياسية ،الجزء الرابع ، مرجع سابق ، ص257.

2 - الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الأول، مرجع سابق ،ص626.

3 - انظر الموسوعة السياسية ، الجزء الرابع ،مرجع سابق، ص257.

إن هذه النظريات تفسر وجود العنف في المجتمعات الإنسانية، إلا أنها لا تعطي التبرير المشروع، الذي يبيح ممارسة العنف، وهي وإن كانت تجد العنف أمراً طبعياً، إنما هي تنظر للإنسان من ناحية بايولوجية فقط، ولا ترى فيه الإنسان العاقل الأخلاقي، الذي يستطيع أن يحافظ على بقائه دون الدخول في صراع مع الآخرين. وهذه النظريات تحمل نفس الأسس التي قامت عليها النظرية الشهيرة بنظرية(صدام الحضارات).

أما في التصور الإسلامي فإن شرعية العنف تكون في المقاومة الإسلامية، وهي ترتبط ببعدين، الأول: الأصل التشريعي وهو النصوص القرآنية التي شرعت القتال معللة إياه بالظلم دفعاً وبمنع الفتنة والإكراه في الدين وتأمين الحرية الدينية بان يكون الدين ، والثاني : الضوابط الأخلاقية للممارسة والمعطيات الميدانية التي تحدد أولويته من بين خيارات المقاومة في ضوء ميزان المصالح والمفاسد العائدة على سعي الجماعة لنيل حقوقها، والتي ينبغي أن تعتبر هي المرجع في تحديد هذا الخيار أو ذاك.

ومهما تشعبت الآراء حول مفهوم العنف فإنه بدون أدنى ريب من المفاهيم الشديدة التعقيد، بمعنى أن هنالك العديد من العوامل التي تدفع إليه منها الاجتماعية والنفسية ومن ثمة فإن كل معالجة إذا أرادت لنفسها أن تكون موضوعية وشاملة فلابد أن تضع كل العوامل في الحسبان، إذ التركيز على عامل واحد قد يمنحنا نظرة جزئية أو حتى متحاملة. كما أشرنا فإن للعنف ضروب عدة ومهما يكن من أمر فإن كل القضايا التي تتصل بالعنف هي قضايا ترتبط بما يطلق عليه العنف المشروع والعنف غير المشروع، ومما لا ريب فيه أن قضية المشروعية كثيراً ما تتحدد بعوامل عدة لدرجة يرى فيها البعض أنه لا سبيل للحديث عن معيار موضوعي تحتكم إليه في كل الحالات. لكن هذا وكما ترى الباحثة غير صحيح إذ أن هنالك حالات واضحة وأن كانت هنالك حالات ملتبسة وبالتالي فإن الأمر الجوهري هو الآتي: أن نحاول ما وسعنا حل مشكلاتنا عن طريق الحوار...

المبحث الثاني

بعض قضايا التغيير الاجتماعي

للتغيير الاجتماعي أبعاد عديدة، جعلت منه قضية مرتبطة بالعديد من القضايا، في هذا الفصل سوف نطرح بعضاً منها، ذلك لتوضيح جزء من النطاق الذي تدور حول قضية التغيير الاجتماعي.

من أول الأسئلة التي تطرح نفسها عند الحديث عن التغيير الاجتماعي، السؤال عن تبرير التغيير نفسه بمعنى، ما الذي يعطي الجهات الفاعلة للتغيير المبرر، ثم ما هي هذه القوى التي تقوم بالتغيير.

القضية الأولى:

تبرير التغيير الاجتماعي

إذا أردنا أن نضع تعريفاً ولو مبدئياً لمفهوم التغيير الاجتماعي فإن أول ما يرد إلى الذهن في هذا الصدد أن التغيير الاجتماعي هو إحلال بنية اجتماعية مكان بنية اجتماعية أخرى، ومن الملاحظ أن كل بنية اجتماعية هي بالضرورة متعددة الجوانب، أو بعبارة أخرى واقعة معقدة، فالبنية الاجتماعية كما يتعامل معها عالم الاجتماع مثلاً: هي كيان له أبعاد تاريخية، ثقافية، عرقية، سياسية، واقتصادية، وهي جميعاً مترابطة مع بعضها البعض، كل بنية تفصح عن ذاتها من خلال أنماط خاصة من السلوك الاجتماعي والاقتصادي والسياسي... وكل بنية هي بالضرورة كيان منظم.

أننا في هذه الدراسة عندما نتحدث عن التغيير الاجتماعي من منظور ديني، فكأنما قد أدرجنا كل هذه الأبنية تحت سقف واحد، وهو السقف الثقافي وتحت المعيار الديني، فما هي الضرورة أن نظل حبيسي المعايير الدينية في تصورنا للتغيير، وما المبرر وراء هذه العملية-التغيير الاجتماعي-وهذه الأسئلة الأساسية، هي التي تفرض نفسها على الباحثين في مجال التغيير الاجتماعي.

إذا نظرنا إليه من زاوية فلسفية، فإن التبرير الذي يمكن أن نمنحه لواقعة التغيير الاجتماعى عندما نتحدث عن التبرير، فإن المراد أما يكون تبريراً عقلانياً، أو أخلاقياً أو دينياً نقوم بهذا التمييز رغم قناعتنا بأن المرء إذا حصل على التبرير الديني

وفق الرؤية الإسلامية فإنه سيحصل على البعد الأخلاقي والعقلاني، وهذه قناعة دينية تمثل جزء أساسياً في معرض حديثنا عن تبرير التغيير الاجتماعي. إن التغيير إذا كان تنفيذاً لإرادة سماوية فإنه بالتالي مبرراً بذاته، أي لا يحتاج إلى تبرير؛ وما يؤكد على ذلك أن ما أتى به جميع الأنبياء هو في الواقع دعوات محددة الملامح، تسعى إلى إحداث تغييرات كثيرة في إطار المجتمعات التي ظهرت فيها، أي أن الرسالة الخاتمة كانت ترمي إلى إحداث تغيير في المجتمعات الإنسانية بأكملها، وكثيراً ما يشكل الدين في مرحلته التأسيسية ثورة، إذ يهدم نظاماً قديماً ويقيم مكانه نظاماً جديداً. وقد شكل الإسلام ثورة حولت الجزيرة العربية من مجتمع قبلي إلى أمة متوسعة ذات عقيدة جديدة، أقيمت على أساسها دولة واسعة غيرت مجرى التاريخ الإنساني، لا يعني ذلك أن الإسلام قد هدم كل ما كان سابقاً له، فقد أقر الكثير من الأعراف والتقاليد الحسنة التي لا تختلف مع العقيدة.

إن الجدال في هذه القضية يكون أكبر في إطار بنية اجتماعية، لا تستند إلى شيء سوى تصور فلسفي، ففى هذه الحالة فان دعاة التغيير يرمون إلى أبدال البنية الاجتماعية القائمة (التخاص منها)، وإحلال بنية أخرى مستوحاة من تصوراتهم الخاصة، التي تحدد السبل التي يجب أن ينظم بها المجتمع، وبطبيعة الحال المجتمع الذي يعيشون فيه، وهو كيان منظم لهذا المدى أو ذاك بل يمكن القول بأنه كيان مشروع له قوانينه التي تنظمه، في هذه الحالة لابد من طاب تبرير لهذا التغيير.

بشكل عام استخدم المفكرون والباحثون مفهوم (الأزمة)، للتعبير عن التجربة التي تكون عندها جوانب معينة من النظام الاجتماعي أو النظام ككل نظاماً فاسداً، وبعيداً تماماً عما يجب أن يكون عليه النظام الفاضل. والأزمة هنا ليست تعبيراً عن ظرفٍ موضوعي ولا تعبر في حد ذاتها عن جوهر ما، ولكنها تفسير لوضع مجتمعي، وهي محاولة لتفسير وإدراك معنى خبرات سلبية ومثيرة للقلق يمر بها

البشر في مواقف محددة.(1) يقول فيردمان بوتمر:"إن خبرة الأزمة وإدراكها عادة ما يؤديان بأولئك المتأثرين بها مباشرة، وأيضا بأولئك الذين يحاولون إقناع غيرهم بأنهم يمرون بأزمة، إلى ظهور رغبة في تخطي الأزمة والتخلص من آثارها السلبية. وعادة ما تفضي محاولات الخروج من الأزمة إلى تغُير أو تحول مجتمعي، يدور حول الأسئلة التالية:مدى وكيفية واتجاه وسرعة التغيير المطلوبة للخروج من الأزمة، وترتب على ذلك، مدى مساحة الاستمرار المطلوبة وماهيتها للمحافظة على وجود المجتمع وتماسكه، وبعبارة أخرى ما الذي يجب تغييره؟ وما الذي ينبغي الحفاظ عليه؟ وما الذي يجب أن يستعاد وتتم العودة إليه مرة أخرى؟".(2)

يمكننا أن نفسر ونبرر ظهور التيارات والجماعات الإسلامية، الداعية للتغيير مؤكدين محورية مفهوم "الأزمة"، دون أن يعني هذا الإتفاق مع الآراء التي تحاول تصوير هذه الظاهرة، بأنها ظاهرة مرضية أو غير طبيعية، تعبر عن ردة فعل غير مدروسة تجاه أزمات اقتصادية واجتماعية وسياسية. ولكن حتى من منطلق رؤية الحركات الإسلامية نفسها، فإن بروزها يعتبر استجابة لأزمة انحراف المجتمعات المسلمة عن مقتضي التدين السليم، وتفاقم الأخطار الخارجية التي تهدد كيان الأمة واستقلالها، إضافة إلى تقصير القيادات العلمية التقليدية والقيادات السياسية للتصدي للأزمة إلى هنا كان من الممكن اعتبار هذه الحركات ظاهرة صحية إلى حد كبير،على نمط منظمات المجتمع المدني أو الجمعيات الخيرية والطوعية، إذ تنبثق هذه المنظمات من إحساس مشترك لدى أعضائها والقطاعات التي يمثلونها بوجود أزمة، أو تقصير في مجالات معينة. إلا أن هنالك اختلافات بل، واختلافات وجوهرية بين الظاهرتين. فهذه المنظمات لها سقف لا تسعى لتجاوزه، فهي لا تسعي لقلب نظام المجتمعات ولا إلي تحدي القيم والأعراف التي تقوم عليها. هذا بخلاف الحركات والأحزاب

1 - فيردمان بوتمر، مقال: بعنوان الباعث الأصولي.. ومشروع الحداثة ،قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولي، بيروت 1999م،ص 164

2 -المرجع السابق ،نفس الصفحة.

"الراديكالية"[1]، مثل الماركسية والفوضوية و"الفاشية"[2]، التي لا تسعى إلى إصلاح جزئي لمجتمعاتها فحسب، بل إلى هدم بنيتها من أساسها وإعادة صياغتها من جديد. فالجماعات الإسلامية التي تنظر إلى التغيير من زاوية أنه راديكالي أو جذري، قادها هذا إلى سلك دروب وضعتها في زاوية واحدة مع أصحاب النزعات اليسارية.

هنا يجدر بنا تحديد هوية هذا التغيير –أي التغيير الاجتماعي في الإسلام- هل هو إصلاح متأني يتعامل مع الجزئيات والأبعاد المختلفة للمجتمع، أم أنه راديكالي جذري يقتلع الأسس التي تقوم عليها المجتمعات، لتحل محلها أسس أخرى؟ إن إعطاء هوية للتغيير الاجتماعي وتصنيفها ما بين تغيير راديكالي أو إصلاحي، في إطار الممارسة الواقعية للتيارات الإسلامية المختلفة فيه شيء من اللبس إن لم نقل من الصعوبة لحسم هذه القضية، فقد شهدت القرون الماضية -وكذلك الحاضر- ظهور حركات إصلاحية تباينت مواقفها ما بين الإصلاح التدريجي والتغيير الراديكالي، مثال علي ذلك جماعة الأخوان المسلمين، فقد أختلف موقفها من الإصلاح في مرحلتها التأسيسية، عندما كان زعيمها حسن البنا اختلافاً كبيراً عن ما آلت إليه، في الفترة التي كانت فيها زعامتها لغيره، يقول البنا:"يجب أن تكون دعامة النهضة(التربية) فتربى الأمة أولاً وتفهم حقوقها تماماً وتتعلم الوسائل التي تنال بها هذه الحقوق .."[3]، من الواضح أن التيارات الإسلامية قد تأثرت كثيراً بالظروف المحيطة بها، والتغيرات الاجتماعية والسياسية التي مرت عليها؛ مما كان له الأثر علي الإطار العملي وحتى النظري لهذه الجماعات، فالحركة في

[1] - الراديكالية، الجذرية: مذهب الأحرار المتطرفين الذين يطالبون بالإصلاحات الجذرية، ولا يقبلون التدرج وذلك لتحسين الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للجميع. وتمثل الراديكالية أقصى اليسار وتأتي اللبرالية في المقام الثاني ويليها مذهب المحافظين الذين يعارضون أية تغييرات جوهرية.

[2] - الفاشية(Fascism):مذهب سياسي اقتصادي نشأ بإيطاليا، ونظرية الفاشية السياسية تقوم على السيادة المطلقة. فالدولة أعظم من الفرد، وحقها يفوق حقوق الأفراد ويسمو عليها. وهي تعارض الرأسمالية والاشتراكية معا.

[3] - البنا ،حسن البنا ،مذكرات الدعوة والداعية ، دار الشهاب ،القاهرة ، ص140

بداية أمرها كان الطابع الغالب عليها هو طابعاً تعليمياً تربوياً، لكنها ما لبثت أن ولجت إلى الأفق السياسي.

إذن فقضية التبرير لابد أن تتم معالجتها في إطار معالجة المشروعية من ناحية الأهداف والوسائل، فارتباط التغيير الثوري بالعنف-مثلاً- جعل قضية العنف قضية جدلية لابد من تحديد متى يكون العنف مقبولاً، ومتى يكون غير مقبول، وهل هناك تعريف واحد للعنف يجعل الجميع يتفقون على أن استخدام القوة مشروع في بعض الحالات، وسنتناول هذا الجانب في الفصل الخامس.

إن قضية الوسائل هي إحدى القضايا الأساسية المثارة في إطار الحديث عن التغيير الاجتماعي، والتي دائما ما يدور الحديث فيها في إطار الفلسفة السياسية أو الاجتماعية، ومن الملاحظ أنه ما يزال التغيير الاجتماعي يثير عدداً من المسائل، التي لم تجد حتى الآن إجابات شافية . من أمثلة هذه المسائل: ماهو الاتجاه الذي يسير فيه التغيير الاجتماعي؟ وهل يتجه إلي هدف معين؟ وماهو الشكل أو الأشكال التي يتشكل بها ؟ وهل هو في عصرنا الحاضر أسرع مما كان في الماضي؟ وهل سيكون في المستقبل أسرع مما هو عليه الآن ؟ وما هو مصدر التغيير الاجتماعي؟ هل يعتمد علي القوة المبدعة في العقل الإنساني تبعا لحاجات كل مجتمع؟ أم أن هنالك قوى غيبية أو ميتافيزيقية هي الفاعلة لهذا التغيير؟ وأخيراً مالذي يجب عمله لضبط التغيير الاجتماعي والتحكم فيها ؟ وهل في استطاعتنا أن ننظم هذه العملية، ونوجهها في الاتجاه الذي يحقق رغباتنا وأمانينا ؟......، هذه بعض الأسئلة المحيرة التي تثيرها قضية التغيير الاجتماعي. وهي محيرة ليس فقط لصعوبة الإجابة عليها، بل لما لها من صلة وثيقة بمصير الإنسانية، بالإضافة إلى ذلك فإن قضية التغيير الاجتماعي لابد أن تتم دراستها في الوقت الراهن من خلال أهداف مختلفة، ومناهج نستطيع أن نعكس المتناقضات والصراعات والمشكلات التي تتزايد في عالمنا المعاصر.

يبدوا أن دراسات فلسفة التاريخ التي اتفق فلاسفتها بالرغم اختلافهم في سعيهم لمحاولة التوصل إلى قانون، أو قوانين تصلح لتفسير حركة التاريخ أو مسيرة الإنسان

في المجتمع، وبالرغم مما يقال من أن زمانها قد مضى، إلا أن هنالك دوافع عديدة لإحيائها وإن كان ذلك من خلال صيغ جديدة، لذا سوف نستعين بمنهج فلسفة التاريخ في طرح الفصل الثالث، وذلك لإعطاء صورة أكثر وضوحا القضية التغيير الاجتماعي.

إن التغيير الاجتماعي في الإسلام لا نستطع البحث فيه بمعزل عن التصور الشامل للوجود والخالق، وعن الدور الذي خلقت من أجله البشرية قاطبة، فالإسلام كتصور شامل للوجود يرمي فيما يرمي إليه إلي عمارة الأرض وتحقيق الخطة الإلهية التي تستند أساساً علي التوحيد، فالتغيير في إطار الإسلام ما هي إلا "وضع المجتمع الإسلامي في مستوي الإسلام المعياري"[1] فالإسلام في طبيعته المعيارية لا يهدف إلي تكوين مجتمع مدني متحضر يحمل قيم روحية وأخلاقية فحسب، إنما يسعي لهدف جوهري وهو تكوين مجتمع عادل تسوده التقوى، يحمل الأمانة التي عرضت علي السماوات والأرض من قبل فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان، بمعني الرجوع بالمجتمع إلي مجتمع يحافظ علي واجب التكوين في عمارة الأرض، ولا يعني هذا التطور الحضاري في العلوم والثقافة والإستقرار المدني فحسب، بقدر ما هو تمثيل لمجتمع مؤمن يسبح بحمد ا ويقدس له.

خلاصة القول في هذا الشأن هو الآتي: إذا كان المستند العقدي دينياً فإن قضية التبرير تبدو فائضة بواقع كمال الوحي، أما إذا كان المستند مجرد تصور ذهني فإن قضية التبرير لابد أن تفرض نفسها.

---

[1] - أنظر علي أومليل ، الإصلاحية والعربية والدولة الوطنية، الطبعة الأولي، دار التنوير للباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 15

القضية الثانية :

القوى الفاعلة في التغيير

من أهم القضايا المرتبطة بالتغيير الاجتماعي، وهي قضية جوهرية من قضاياه، هي القوى الفاعلة لهذا التغيير، وما إذا كانت هنالك جهة بعينها هي المنوط بها عملية التغيير، بمعنى الجهة المسؤولة عن عملية التغيير. تأرجحت نظريات فلسفة التاريخ بين نظريات ترى الإنسان الفاعل الأوحد، وإرادته هي المحركة لأحداث التاريخ، وبين نظريات ترى حركة التاريخ محكومة بحتمية، إذ من الممكن أن نقول أن الإنسان هو الفاعل الأوحد وفي آن نقول بالحتمية. هذه القضية سوف تكون موضوع حديثنا بشيء من التفصيل في الفصل الرابع، في إطار طرحنا لقضية التغيير الاجتماعى وحركة التاريخ.

في هذه الجزئية سوف تكون نظرتنا لهذه القضية من زاوية أخرى، ومن خلال تقسيم القوى الفاعلة إلى النخبة أو الصفوة، المتمثلة في الصفوة العسكرية والصفوة السياسية والصفوة الدينية..، وهى تقسيمات تمت بناء على واقع المجتمعات الإنسانية، وفى إطار المجتمعات الإنسانية المعاصرة، وهنالك عدد من الاعتبارات لابد من النظر إليها، وأقل ما يمكن قوله هنا أن تلك الصفوات في الوقت الراهن قد غدت متداخلة شديد التداخل.

أولها: كون الدولة الحديثة أصبحت قوة مركزية منظمة، وذات قوات مسلحة على أعلى درجات الطاعة والتدريب والنظام والتسليح، مما يجعلها تتفوق في الصدام على أية مجموعة مدنية مقابلة، في كثير من الأحيان.

ثانيها: وجود نظام دولي قادر على التحكم في هذه الدول وفرض السيطرة عليها.

كان " سانت سيمون" في العصر الحديث، من أوائل الذين وضعوا الخطوط العامة لتحليل الصفوة، إذ نظر إلى المجتمع كهرم في قمته توجد صفوة سياسية. ولما كانت واقعاً لا مهرب لأي مجتمع منه، رأى " سيمون" أن إصلاح أي نظام حكم لا

يكون إلا بتغيير النخبة. وتبعاً له ينبغي أن تسند مهمة الحكم إلى العلماء والفنانين وكبار رجال الصناعة[1].

إن مصطلح (صفوة) أو (صفوات) الآن يشير إلى الجماعات الوظيفية (المهنية) أساساً، التي تتمتع بمكانة اجتماعية عالية - بغض النظر عن أسباب ذلك- في المجتمع. ومفهوم الصفوة ليس بالمفهوم الحديث، و من حيث هو ظاهرة، تناولها كثير من المفكرين السياسيين والاجتماعيين القدامى والمحدثين. وخير من قسم الصفوات ابن سينا، حيث قسمها إلى الصفوة السياسية وصفوة العلماء والصفوة العسكرية، حيث "يرى أن الأولى نوع من خير العقل المتمثل في صحة الرأي وصواب المشورة، وهى صناعة الوزراء والساسة. والثانية نوع عن خير الأدب وهى الكتابة والبلاغة، وهى صناعة العلماء والأدباء، والثالثة نوع من خير الأيدي والشجاعة، وهى صناعة الفرسان، ولعل هذا النوع الأخير هو ما ينطبق على الصفوة العسكرية"[2].

الصفوة السياسية:

في كل مجتمع هناك –بالضرورة- أقلية تحكم بقية قطاعات المجتمع، هذه القلة - التي هي أساساً (الطبقة السياسية) أو (الصفوة الحاكمة)، والتي تتألف من أولئك الذين يشغلون الأوضاع السياسية الهامة، وأولئك الذين يستطيعون التأثير على القرارات السياسية تأثيراً مباشراً.

لقد ورد في كتاب (الطبقة الحاكمة) لموسكا، أنه في أي نظام سياسي " ملكي- اوليجاركي- ديمقراطي" توجد طبقتان: نخبة أو طبقة حاكمة صغيرة العدد، تحتكر السلطة وتؤدى كافة الوظائف السياسية، ثم طبقة محكومة كثيرة العدد تزود الأولى بأسباب الحياة المادية، وتمد المجتمع بكل ما هو ضروري لبقائه واستمراره،

---

[1] - د المنوفي، كمال المنوفي ، السياسة المقارنة ، الطبعة الأولى ، الكويت ، 1985م ، ص 74.

[2] - د البيلى،احمد البيلى، الصفوة العسكرية، الطبعة الأولى ، القاهرة 1989م، ص 37.

ويتوقف استمرار النظام السياسي على قدرة الطبقة الحاكمة، على تجديد ذاتها تدريجياً بالعناصر الموهوبة في المجتمع.

إن وضع النخبة هو نتيجة حيازة أعضائها شيئا يقدره المجتمع: ثروة – مكانة دينية.. الخ. إلا "أن الفضل في سيطرة النخبة(Elite power) يعود بالدرجة الأولى إلى مالديها من قدرات تنظيمية كبيرة"[1].

عبر موسكا عن فكرته الأساسية قائلاً:" من بين الحقائق الثابتة التي يمكن أن نلخصها في الكائنات العضوية السياسية، هناك دائماً حقيقة واضحة إلى أي حد حتى بالنسبة للعين العارضة. ففي كل المجتمعات -ابتداً من تلك التي قطعت بالفعل شوطاً كبيراً من التقدم ثم شهدت أفولاً بعد ذاك، حتى تلك التي لا تزال في قمة تقدمها وقوتها- طبقتان متميزتان من الناس طبقة تَحْكُم وأخرى تُحْكَم، والطبقة الأولى عادة ما تكون أقل عدداً، وأقوى سيطرة على الوظائف السياسية وأشد احتكاراً للقوة، فضلاً عن تمتعها بالمزايا المصاحبة للقوة، أما الطبقة الثانية فهي الأكثر عدداً والخاضعة لتوجيه وتحكم الطبقة الأولى، مثل هذا التوجيه والتحكيم يتخذ طابعاً قانونياً بشكل أو بآخر، كما يتخذ طابعاً فلسفياً على نحو معين...."[2].

إن هذه التصورات نجدها قريبة إلى المذاهب الأوربية، التي ظهرت خلال القرن التاسع عشر –خاصة تلك المتعلقة بحكم الصفوة- وهى المذاهب التي تتضمن فلسفة "كارليل"[3] القائل في إطار حديثه عن دور الأبطال في التاريخ:"إن التاريخ العالمي تاريخ ما أنجزه الإنسان في العالم إنما هو في صميمه تاريخ العظماء وما

---

[1] - د. كمال المنوفي ، السياسة المقارنة ، مرجع سابق ، ص 75.

[2] - ت. ب. بوتومر ، الصفوة والمجتمع ، ترجمة د. السيد محمد الحسين ، الطبعة الاولى ، ص27.

[3] - توماس كارليل Thomas Carlyle(1795-1881):ولد في اسكتلندا،والتحق بجامعة ادنبرا واشتغال بالتدريس، من أهم مؤلفاته:سيرة كرمويل، تاريخ فردريك ملك بروسيا، ثم الأبطال وعبادة البطولة.

أنجزوه، إن كل ما تم إنجازه في العالم هو الحصيلة المادية الخارجية والتحقيق العلمي والتجسيد الحي لأفكار عاشت في عقول عظماء عاشوا في هذا العالم، إنهم روح التاريخ العالمي كله"[1]

كذلك تتضمن هذه التصورات وجهة نظر نيتشه في الإنسان الأعلى، فضلاً عن دراسات موسكا وباريتو وبوكهارت ،وهذه المذاهب كانت جميعها نتاجاً لمجتمع لا يزال يشهد بقايا النظام الإقطاعي.

لقيت نظرية (الصفوة) النقد لأنها تحمل أفكاراً تناهض النظام الديمقراطي، بإضافة إلى أن الصفوة في عادةً ما تكون مدفوعة إلى الفعل الاجتماعي بدافع حماية مصالحها الشخصية، كما أنها في سبيل ذلك تحافظ على التفاوت الاجتماعي.

الصفوة والديمقراطية:

قابلت نظرية الصفوة السياسية شيئاً من الجدل، ما بين آراء تقبل بحكم الصفوة السياسية، وآراء تعارض حكم الصفوة السياسية، فمن الملاحظ أن هنالك تعارضاً بين فكرة الصفوة وفكرة الديمقراطية من ناحيتين:

الأول: أن إصرار نظريات الصفوة على التفاوت بين الأفراد، يتعارض مع أهم مبدأ ينهض عليه الفكر السياسي الديمقراطي، وهو تأكيد المساواة بين الأفراد.

الثاني: أن تصور القلة الحاكمة يتناقض والنظرية الديمقراطية، لقائمة على حكم الأغلبية.

إلا أن هنالك من كان يرى أن نظرية الصفوة متسقة مع الديمقراطية، فنجد مثلاً كارل مانهايم يقرر ".. فالشكل النهائي للسياسة يكون في أيدي الصفوة، ولكن ذلك لا يعنى القول بان المجتمع ليس ديمقراطياً، ذلك أنه يكفى لكي تتحقق الديمقراطية أن يكون لدى المواطنين، برغم منعهم من المشاركة في الحكم عبر العصور، على الأقل إمكانية استشعار الطموح في فترات معينة"[2].

---

1 - أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ،ص64.

2 - ت. ب. بوتومر ، الصفوة والمجتمع ، مرجع سابق، ص34.

يضيف بوتومر إلى أن هنالك قدراً ملحوظاً من الملاءمة بين الديمقراطية ونظريات الصفوة، ذلك أن فكرة المساواة التي تنطلق منها الديمقراطية يمكن إعادة تفسيرها على أنها (تكافؤ فرص)، وبهذا معنى تصبح الديمقراطية خاصية للمجتمعات التي تكون فيها الصفوات، سواء أكانت اقتصادية أو ثقافية أو سياسية مفتوحة لكل فرد من حيث المبدأ، أو التي يكون الالتحاق بها متاحاً لكل المستويات الاجتماعية المختلفة على أساس الكفاءة الشخصية[1].

هكذا يبدو واضحاً أن أصحاب نظرية الصفوة، قد حاولوا الدفاع باستماتة عن التفاوت الاجتماعي في مجتمعات تاريخية معينة، في الوقت الذي ضحوا فيه بروح المساواة ذاتها.. وهم بذلك يحاولون استبدال فكرة المساواة بفكرة تكافؤ الفرص، ناسين أو -متناسين- "أن مصطلح تكافؤ الفرص ذاتي صريح، ويفترض تعبير تكافؤ الفرص وجود تفاوت وتباين، مادامت الفرصة تعنى فرصة الصعود إلى مستوى أعلى في مجتمع قائم على التدرج، وهو يفترض في الوقت نفسه وجود مساواة، قائمة على التخفيف من حدة التفاوت الكامن في ذلك المجتمع المتدرج، حتى يتمكن الأفراد من تنمية قدراتهم الشخصية ولقد أوضحت كل البحوث التي تناولت المجالات المختلفة لتكافؤ الفرص، أن الطبقة الاجتماعية تترك تأثيراً قوياً على الأفراد وعلى فرصهم في الحياة، ولا يمكن أن يصبح تكافؤ الفرص حقيقة واقعة إلا في مجتمع خال من الطبقات أو الصفوات. حينئذٍ يمكن القول إن أفراد كل جيل جديد يتمتعون بفرص متكافئة"[2]. تمثل هذه التصورات حول القوى الفاعل للتغيير تصورات قائمة على الاعتراف بالطبقات، والتمييز بينها.

إلا أن التصور الإسلامي للقوى الفاعلة في التغيير يختلف عما التصورات الخاصة بالنخب، فالنخب في خاتمة المطاف كما يراها (موسكا) هي الجهات المحتكرة للقوة، بالمقابل نجد الإسلام يحمل مسؤولية التغيير لكل فرد مسلم في المجتمع، من

---

[1] - ت. ب. بوتومر ، الصفوة والمجتمع ،مرجع سابق ، ص34.

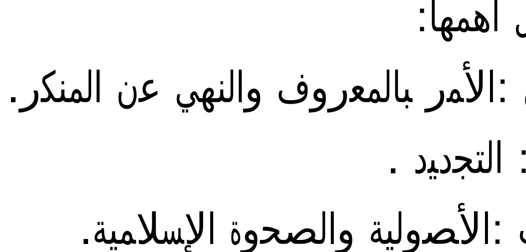
[2] - ت. ب. بوتومر ، الصفوة والمجتمع ، ترجمة د. السيد محمد الحسين ، مرجع سابق ، ص34.

خلال الدعوة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،الفريضة الدائمة، والمكون الرئيسي للمجتمع المسلم، للخروج عن إطار الممارسة الذاتية الفردية، إلى ميدان الدعوة والعمل على الإصلاح العام، وهو خروج ينقل الأفراد من حالة الممارسة الشخصية إلى حالة العمل الاجتماعي العام.

الفصل الثاني
بعض المفاهيم المتعلقة بالتغيير الاجتماعي
في الإسلام

تمهيد

بعد أن تناولنا بعضاً من المفاهيم والقضايا المرتبطة بالتغيير الاجتماعي في المبحث السابق، سنحاول في الآن أن نعرض ونعالج مفاهيم أخرى إلا أنها ذات دلالات إسلامية، فقد اكتسب التغيير الاجتماعي دلالات جديدة في إطار الإسلام أوردنا في هذا الفصل أهمها:



المبحث الأول :الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المبحث لثاني: التجديد .

المبحث الثالث :الأصولية والصحوة الإسلامية.

المبحث الأول

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تعريف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

المعروف في اللغة، "ضد المنكر، وهو ما يستحسن من الأفعال وهو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة ا والتقرب إليه والإحسان إلى الناس"([1]) ، أما المنكر في اللغة فهو "خلاف المعروف وكل ما قبحه الشرع وحرمه وكرهه فهو منكر"([2])

ورد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الآية الكريمة (**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**)آل عمران :104، هذه الآية تفرض أن يكون في الناس جماعة، يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد فسر الرازي هذه الآية قائلاً" (من) هنا للتبعيض، والقائلون بهذا القول اختلفوا أيضا على قولين (أحدهما) أن فائدة كلمة (من) هي أن في القوم من لا يقدر على الدعوة ولا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ مثل النساء والمرضى والعاجزين، (والثاني) أن هذا التكليف مختص بالعلماء. ويدل عليه وجهان: (الأول) أن هذه الآية مشتملة على الأمر بثلاثة أشياء، الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ومعلوم أن الدعوة إلى الخير شروطها العلم بالخير وبالمعروف والمنكر، فإن الجاهل ربما دعا إلى الباطل، وأمر بالمنكر ونهى عن المعروف"[(3)].

إن تفسير الرازي للآية الكريمة بأن تكليف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يختص به فئة معينة، هم العلماء العارفين بأمور الدين، وابن كثير يفسر هذه الآية على هذا النحو، بأن المعني منها أنه لا بد أن تكون هنالك "أمة منتصبة علي القيام بأمر ا في الدعوة إلي الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (وأولئك

---

[1] -ابن منظور ، لسان العرب ، طبعة دار المعارف، القاهرة ،ص 239- 240.

[2] - المرجع سابق ، ص223.

[3] - الرازي، فخر الدين بن العلامة ضياء الدين، تفسير الفخر الرازي "المشتهر بالتفسير الكبير مفاتيح الغيب"، المجلد الرابع، دار الفكر، ص 128.

هم المفلحون)، قال الضحاك: هم خاصة الصحابة، وخاصة الرواة يعني المجاهدين والعلماء، وقال أبو جعفر الباقر، قرأ رسول ا صلى ا عليه وسلم: (ولتكن منكم أمة يدعون إلي الخير). ثم قال: الخير اتباع القرآن وسنته). أخرجه بن مردويه. والمقصود من هذه الآية أن تكون فرقة من هذه الأمة متصدية لهذا الشأن"[1].

إلا أن ابن كثير يشير إلى جانب عدم إسقاط التكليف على الأمة قائلاً:"وإن كان ذلك واجباً علي كل فرد من الأمة بحسبها، كما ثبت في صحيح مسلم عن أبي هريرة قال: قال صلي ا عليه وسلم: (من رأي منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)، وفي رواية: (ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل، وروى الإمام احمد عن حذيفة بن اليمان أن النبي صلي ا عليه وسلم: (والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن ا أن يبعث عليكم عقاباً من عنده، ثم لتدعونه فلا يستجيب لكم). أخرجه أحمد والترمذي وبن ماجه"[2]

فيصبح السؤال المطروح هنا:هل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية على الصفوة(العلماء) أن تقوم به نيابة عن كافة الأمة؟ أم هو واجب على عموم جمهور الأمة؟

اختلاف العلماء في نوعية وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمنهم من يرى أنه فرض كفاية ومنهم من يرى أنه فرض عين.

حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

صرح جمهور العلماء أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية فعلى سبيل المثال يقول الإمام النووي:"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض

---

1 - لصابوني ،محمد علي الصابوني، مختصر تفسير بن كثير ، المجلد الأول ، دار القرآن الكريم بيروت 1981م، ص 306.

2 - المرجع سابق ، ص 306.

كفاية"[1] ، ويقول ابن تيمية:"وهذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض على الكفاية"[2] أورد أصحاب هذا الرأي عدة أدلة لإثبات رأيهم ومنها، استدلالهم بقوله تعالى **وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** "آل عمران :104،فقالوا إن (من) في قوله تعالى (منكم) للتبعيض، وهذا يدل على أن الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والآخر أنه فرض الكفاية، يقول الإمام أبوبكر الجصاص في تفسير الآية" قد حوت الآية معنيين أحدهما وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والآخر أنه فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقين"[3]

كذلك استدل أصحاب هذا الرأي بقوله تعالى:(**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَمِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ{التوبة122}**، فقالوا: "إن التفقة في دين ا تعالى فرض كفاية وأن ا تعالى طلب خروج طائفة من المؤمنين وليس جميع المؤمنين للتفقه، وعلى هؤلاء تقع مسئولية الإنذار وليس على عامة الناس"[4]

إلا أن بعض العلماء يرى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين ومما استدلوا به بالآية الواردة في سورة آل عمران (159)، قالوا إن (من) في قوله تعالى للتبيين وليس للتبعيض ومعنى الآية كونوا كلكم أمة تدعون إلى الخير، وتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ويقول الثعالبي:"ذهب الزجاج وغيره إلى أن المعنى ولتكونوا كلكم أمة يدعون.و(من) لبيان الجنس ومعنى الآيةعلى هذا: أمر الأمة بأن

---

[1] - الإمام النووي ، صحيح مسلم ، الجزء الثاني ، طبعة دار الفكر، بيروت،1401ه، ص23.

[2] - ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، تحقيق:صلاح عزام ، توزيع الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية ، الرياض ص12.

[3] - أبو بكر بن عربي ،تحقيق: علي محمد البيجاوي، أحكام القرآن ، الجزء الثاني ، دار المعارف ، بيروت ص29

[4] - الشاطبي ،اسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة،الجزء الأول ، طباعة دار المعارف ، ص176

يدعو جميع العالم إلى الخير، فيدعون الكفار إلى الإسلام والعصاة إلى الطاعة، ويكون كل واحد في هذه الأمور على منزلته من العلم والمقدرة"[1]

هذا التساؤل تعامل معه المعتزلة بشكل مختلف، حيث "اعتبروا أن الأساس هو حدوث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقيامه على أكمل وجه، فإن حدث ذلك من البعض، لم يتعين على الكل، وإلا كان ذلك واجباً على الكل يأثم الجميع فرداً فرداً لترك القيام به والخروج في سبيل تنفيذه..يقول القاضي عبدالجبار:..فالإطلاق في الحكم بأن هذا الفرض من فروض الكفاية وهذا من فروض العين، موقف فكري خاطئ، لأن الأمر هنا نسبي مرتبط بتحقيق هذا الهدف، سواء أكان ذلك بواسطة البعض أم بواسطة كافة الناس.. ووجوبه على الكافة يصبح قائماً لا في حالة عدم قيام البعض به فقط، بل في حالة الظن بعدم وقوعه من الغير"(2)

وما نراه في هذا الأمر أنه يجب على كل مسلم أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، كل على قدر علمه وقدرته، فمن كان علمه أكثر كان الالتزام عليه أكبر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمثل شكل من أشكال "الضبط الاجتماعي"[3] في المجتمعات الإسلامية، لأنها تحول دون شيوع الفاحشة في الناس، وهي النهي عن الفساد في الأرض ويلازمه الأمر بالصلاح فيها، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو سياج الدين والأخلاق والآداب، والمحتسبون هم الناجون بدينهم من الفساد، وأهل الجور والفساد هم الهالكون، وا تعالي يقول: " **فَلَوْلاَ كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الأَرْضِ إِلاَّ قَلِيلاً مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مَا أُتْرِفُواْ فِيهِ وَكَانُواْ مُجْرِمِينَ {116}وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ** {117}" المائدة: 116-117. وقوله سبحانه في صفة

[1] - الإمام الثعلبي ، تفسير الثعالبي ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ص25-26 .

[2] - د.محمد عمارة ،المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، مرجع سابق ، ص 178.

[3] الضبط الاجتماعي: الرقابة الاجتماعية عبارة عن تلك العمليات أو الإجراءات المقصودة وغير المقصودة، التي يتخذها مجتمع ما أو جزء من هذا المجتمع لرقابة سلوك الأفراد فيه والتأكيد من أنهم يتصرفون وفق المعايير والقيم أو النظم التي رسمت لهم.

النبي صلي ا عليه وسلم: " **يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ** " الأعراف:157، وهو بيان لكمال رسالته فإنه صلي ا عليه وسلم هو الذي أمر ا علي لسانه بكل معروف ونهي عن كل منكر، واحل كل طيب وحرم كل خبيث[1].

يحذر القرآن من مغبة مخالفة هذا الأصل، مذكراً بما آل إليه مصير الأمم السابقة خاصة اليهود، يقول تعالى:" **لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ** {78} **كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ** "المائدة:78-79`، وقال تعالى(**فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُواْ بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ**)الأعراف:165."اخبر ا تعالى أن العذاب لما نزل، نجى الذين ينهون عن السيئات، وأخذ الظالمين بالعذاب الشديد، وفي الحديث الثابت:أن أبابكر الصديق رضي ا عنه، خطب الناس على منبر رسول ا صلى ا عليه وسلم، فقال:أيها الناس، إنكم تقرءون هذه الآية، وتضعونها على غير موضعها:(يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضرنكم من ضل إذ اهتديتم)، وإني سمعت رسول ا صلى ا عليه وسلم يقول: إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه، أوشك أن يعمهم ا بعقاب منه. وفي حديث آخر:إن المعصية إذا أخفيت لم تضر إلا صاحبها، ولكن إذا ظهرت فلم تنكر أضرت العامة"([2])

وعن ابن مسعود رضي ا عنه قال صلي ا عليه وسلم: "أن أول ما دخل النقص في بني إسرائيل أنه كان الرجل يلقي الرجل فيقول: يا هذا أتق ا ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك. ثم يلقاه من الغد وهو علي حاله فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده. فلما فعلوا ذلك ضرب ا قلوب بعضهم ببعض. ثم قال: "كلا وا

---

[1] - فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي مبادئ دستورية (الشورى – العدل – المساواة) ، الطبعة الأولي، 1998م، ص 28.

[2] - ابن تيمية ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، تحقيق وتعليق:محمد إبراهيم مدكور ، مرجع سابق ص89-90.

لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذون علي يد الظالم، ولتأطرنه علي الحق أطرا". وهكذا حصن الإسلام المجتمع الإسلامي من أن تشيع الفاحشة فيه بما فرض من فرائض، وقرر من مبادئ وآداب.[1]

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الذي جعل هذه الأمة هي خير الأمم فخيرية الأمة أرتبطت به، قال تعالي: " **كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم** "آل عمران 110، ورد في تفسير ابن كثير قال: الإمام أحمد قام رجل إلي النبي صلي ا عليه وسلم وهو علي المنبر فقال: يا رسول ا أي الناس خير؟ قال: "خير الناس أقراهم واتقاهم وآمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر، وأوصلهم للرحم". وعن ابن عباس يقول عن قوله تعالى:" **كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ** "، قال هم الذين هاجروا مع رسول ا من مكة إلى المدينة، والصحيح أن هذه الآية عامة في جميع الأمة كل قرن بحسبه، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، كما قال في الآية الأخرى:"وكذلك جعلناكم أمة وسطا" أي خياراً(لتكونوا شهداء على الناس)[2]

يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة على ذي السلطان، ركيزة أساسية لضمان استقامة الحكم وحماية حقوق ا من أن تنتهك، وتحقيق الشورى في الحكم، وقد ضرب رسول ا صلى ا عليه وسلم مثلاً لتصوير المسؤولية الفردية والجماعية في مفهومها الإسلامي، "ونجد ذلك في قوله:"مثل القائم في حدود ا والواقع فيها كمثل قوم أستهموا علي سفينة، فسار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها. فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا علي من فوقهم فتأذوا به- وفي رواية: فكان الذين في أسفلها يصعدون فيصبون الماء، فيصبون علي الذين في أعلاه، فقال الذين في أعلاه لا ندعكم تصعدون فتأذوننا فقال: لو أن خرقنا فسقينا منهم ولم نؤذي من فوقنا- في الرواية المشار إليها- فأخذ أحدهم فأساً فأخذ ينقر أسفل السفينة

---

[1] - فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي مبادئ دستورية (الشورى – العدل – المساواة)، مرجع سابق، ص9

[2] - الصابوني، مختصر تفسير إبن كثير ،المجلد الأول، مرجع سابق، ص 307.

فأتوه فقالوا: مالك، قال: تأذيتم بي فلا بد لي من الماء –فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا علي أيديهم نجا ونجوا جميعاً "رواه البخاري والترمذي والبيهقي وأحمد وقال الترمذي حديث حسن صحيح.[1] ،

مما تقدم يتضح لنا كيف إن النهي عن المنكر والأمر بالمعروف يعد في الإسلام من الأسس التي يقوم عليها التغيير الاجتماعي، والتغيير هنا يعني ضبط المجتمع الاسلامي والعمل على محاربة المنكر داخل المجتمع الإسلامي، وهذا الضبط يتم من داخل المجتمع نفسه، فيصبح المجتمع أقوى من السلطة الحاكمة لأنه يضبط هذه السلطة ويقوم مسيرتها.وهذا التغيير يتم وفق ضوابط محدد، فالتغيير مسؤولية العلماء ولكن هذا لا يسقط التكليف عن كل المسلمين.

---

[1] - د. فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي مبادئ دستورية (الشورى – العدل – المساواة) ، مرجع سابق ،ص 18-19.

المبحث الثاني
مفهوم التجديد

التعريف اللغوي للتجديد:

التجديد في اللغة العربية من أصل الفعل تجدد "أي صار جديداً"، جدده أي صيره جديداً، وكذلك أجده وأستجده، وكذلك سمي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديداً، ورد في مختار الصحاح[1] و(جد) الشيء يجد (جِدة) بكسر الجيم فيهما صار (جديداً) وهو نقيض الخَلَقَ. الجدة: نقيض البِلَى، يقال: شيء جديد، والجمع أجد وجدد وجدد، وتجدد الشيء أي صار جديداً.[2]

هذا وقد أستخدمت كلمة جديد في القرآن – وليس لفظ التجديد – في **قوله** **إن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَاباً أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ وَأُوْلَئِكَ الأَغْلاَلُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدونَ** }. (الرعد:5) " **إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ** "(السجدة:10) ،" **أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ**"(ق:15) ومن الملاحظ ارتباط الكلمة بالخلق، إلا أن المعنى يكاد يكون أكثر وضوحاً في السنة النبوية في حديث التجديد عن أبى هريرة رضي ا عنه: قال رسول ا عليه وعلى آله الصلاة والسلام: أن ا يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد دينها) رواه أبو داؤود في سننه وكذلك أحمد في مسنده.

"ومقصود الحديث الشريف هنا أن ا يبعث على فترات من يصحح للناس طريقة اعتقادهم وتدينهم، وليس المقصود إصلاح العقيدة أو الدين، فضلاً عن أن المقصود به أيضاً هو تجديد أسلوب التعامل، وتحت التعامل هذا أو المعاملة تندرج قضايا كثيرة،

---

1 - الرازي، زين الدين محمد الرازي ،مختار الصحاح، ترتيب محمود خاطر ، تحقيق وضبط: حمزة فتح ا ، مؤسسة الرسالة ، دار البصائر ، بيروت، 1985م ،ص 95 .

2 -إبن منظور، لسان العرب، الجزء الأول ، مرجع سابق ، ص 562- 563.

ومسائل مختلفة تهم هذه الأمة في كل عصر، إن التجديد المراد إذن منصب على أسلوب الاعتقاد وطريقة التدين، وليس متعلقاً بالعقيدة نفسها أو الدين"[1].

إن التجديد الوارد في الحديث لا يتعلق بالتجديد في أصل الدين، بقدر ما هو تجديد وإحياء وإصلاح لعلاقة المسلمين بالدين، والتفاعل مع أصوله والإهتداء بهديه، لتحقيق العمارة الحضارية وتجديد حال المسلمين، ولا يعنى إطلاقاً تبديلاً في الدين أو الشرع ذاته.

وقد أعتبر بعض الباحثين، أن الإشارة في الحديث عن زمن التجديد على رأس كل مائة سنة، إنما هي "دلالة على حقيقة إستمرار التجديد، وتقارب زمانه بحيث يصبح تواصلاً وتوريثاً، وقد اجتهد العلماء في توصيف وتحديد المجدد على رأس كل مائة سنة، لكن البعض يرى أن المجدد يقصد به الفرد أو الجماعة التي تحمل لواء التجديد فى هذا العصر أو ذاك، ويجوز تفرقهم فى البلاد، ويعرفهم إبن كثير بأنهم حملة العلم في كل عصر"[2]. يلخص د. سيف الدين عبد الفتاح تعريف التجديد بأنه يعنى في الفكر الإسلامي:" العودة إلى الأصول وإحياءها في حياة الإنسان المسلم، بما يمكن من إحياء ما إندرس، وتقويم ما انحرف، ومواجهة الحوادث والوقائع المتجددة، من خلال فهمها وإعادة قراءتها تمثلاً للأمر الإلهي:" **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ** "(العلق:1)[3].

إن للتجديد في الأصل ثلاثة معان متصلة من حيث اللغة:

1. أن الشيء المجدد قد كان في أول الأمر موجوداً وقائماً للناس به عهد.
2. أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه الضعف وصار قديماً.
3. أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى.

---

[1] - محمد احمد عبد القادر ، قضايا الفكر الاسلامى الحديث بين الأصالة والمعاصرة ، الطبعة الأولى ، دار المعرفة الجامعية ، القاهرة ، 1997م ، ص211 .

[2] - د. سيف الدين عبد الفتاح، مقال بعنوان التجديد 2003م -1، -9
www.Islam-online-net/Arabic/contemporary

[3] - المرجع السابق.

وهذا الشيء الذي أصابه البلى ليس الدين بطبيعة الحال وإنما علاقة المسلمين به، فهي بحاجة إلى التجديد بين كل فترة وأخرى، "والحقيقة أن التجديد له ضوابط وأسس تفصل بين حدود ما هو متاح وما ليس متاحاً، ويرتبط التجديد بتغيير الظروف العامة للمجتمعات وتجدد القضايا والمشكلات، كما يرتبط التجديد بأصل مهم من أصول التشريع الإسلامي بعد القرآن والسنة ألا وهو الاجتهاد، فلا مجال إذا للقول بأي حركة تجديدية وباب الإجتهاد مغلق وهو يفسر ثورة المفكرين المسلمين علي إغلاق باب الإجتهاد في بعض فترات التاريخ الإسلامي، واعتبروا ذلك مسؤولاً بطريقة مباشرة عن كل ما حصل بالأمة من تخاف وجمود"[1].

"التجديد الديني إرتبط ببعثة الرسل بدء ونهاية، وفي البدء كان آدم عليه السلام، وحين تكاثرت الذرية وتباعدت الأماكن وانتشر الناس حدث الخلاف والنزاع فوقعت الفتنة، فتوالت رسالات نوح وإبراهيم وموسي وعيسي وغيرهم ليجددوا العهد ويرفعوا لواء الحق ويأخذوا بأيدي البشرية إلي سواء السبيل، قال تعالي: " **كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللّهُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**"البقرة:213، وقد ختمت الرسالات ببعثة سيدنا محمد صلى ا عليه وسلم، فلا نبي بعده ولا رسول يعقبه، وكمات الشريعة وعظمة المنة الإلهية علي البشر، قال تعالي: (**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا**) المائدة: 3."(2)

تؤكد هذه الآية كما يرى محمد عبده على ضرورة التجديد، ورفض الجمود والتقليد. "فالدين عنده شعور فطري، لكن فطرية الشعور الديني لا تمنع الدين من أن يتطور

---

[1] - المسير، محمد سيد أحمد المسير، قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، الطبعة الأولي ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،2002 ص 31.

[2] - المرجع سابق ، نفس الصفحة.

بترقي الإنسانية، حتى بلغ كماله في الدين الإسلامي، وهنا تظل الضرورة حيوية"[1] وهي كما يقول محمد عبده: "ضرورة تجديد بناء عقائدنا تجديداً موصولاً كي تلائم تغيرات الموجودات"[2]، والرسالة التي جاء به الإسلام، تصنع "الإحياء" لهذه الأمة بعد (الموت) قال تعالى:" (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ)** الأنفال:24. ورد تفسير الآية في تفسير الجلالين **(إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ)** "أي من أمر الدين لأنه سبب الحياة الأبدية[3]، "فالإحياء الإسلامي يتعدى النطاق الروحي، إلي حيث قد أصبح السبيل إلي حياة الأمة سياسياً وقومياً واجتماعياً، الأمر الذي هيأ لها النصر على أعدائها التاريخيين، الذين طالما ناشوها فنهشوها نهش الجوارح- الكواسر، مستضعف الطير ذي الجناح المهيض"[4].

نخاص مما تقدم إلى أن التجديد الديني هو إعادة الناس إلي حقائق الدين، ودعوتهم إلي الالتزام بشرائع وملاحقة واقع الناس بفتاوى شرعية، تعتمد النص وتستشرف الواقع وهذا لا يعني الإنفلات من الشريعة أو الخروج علي الأحكام أو الإعتداء علي النصوص، كذلك لا يعني التجديد الإبتداع في الدين فقد شدد الدين في أمر البدع، وأحاط المسلمين بمحاذير تجنبهم الوقوع في البدع أو إحداث الأمور." روى البخاري ومسلم عن أم المؤمنين عائشة رضي ا عنها أنها قالت: قال رسول ا صلى ا عليه وسلم: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"، والمراد بالأمر هنا الدين كما جاء في بعض الروايات "من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو

---

[1] - الخولي، يمنى طريف الخولي، مقال بعنوان: أمين الخولي والابعاد الفلسفية للتجديد ، سلسلة إقرأ ، العدد652، دار المعارف مصر ،ص 25.

[2] - المرجع السابق ، نفس الصفحة.

[3] - السيوطي، المحلي ،جلال الدين السيوطي- جلال الدين المحلي، تفسير الجلالين قدمه وراجعه مروان سوار، دار المعارف، بيروت ،بدون:ت، ص 230.

[4] - عمارة، محمد عمارة ، الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، الطبعة الثالثة ، دار الشروق، القاهرة 1997م ، ص 6.

رد". والرد هو المردود علي صاحبه، لا ثواب فيه، ويقع علي صاحبه وزر فعله، لأنه أتي شيئاً باطلاً لم يأذن به ا ".[1] ولمزيد من التوضيح لهذا النص جاء حديث آخر، رواه أبو داؤود والترمذي عن العرباض ابن سارية رضي ا عنه قال: (وعظنا رسول ا صلى ا عليه وسلم موعظة وجلت منها القلوب، وذرفت منها العيون، وقلنا: يا رسول ا كأنها موعظة مودع، قال: أوصيكم بتقوى ا عز وجل، والسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد، فإنه من يعش منكم فسيرى إتلافًا كثيراً، فعليكم سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة..) والبدعة ما ليس يشمله أصل في الدين، ولا يدخل تحت نص من نصوص الشريعة، ولا يتحمله تأويل سائغ من فقه الدين، فالبدعة المذمومة هي المرتبطة بأحكام الدين، ولا علاقة لها بأمور الدنيا وشؤونها، فطبيعة الحياة التبدل والتغيير، ويأتي في كل زمن ما لم يشهده الزمن السابق، ونشأ الناس من أمور مأكلهم ومشاربهم ومساكنهم ما لم يعهدوه فيما مضى....... [2]

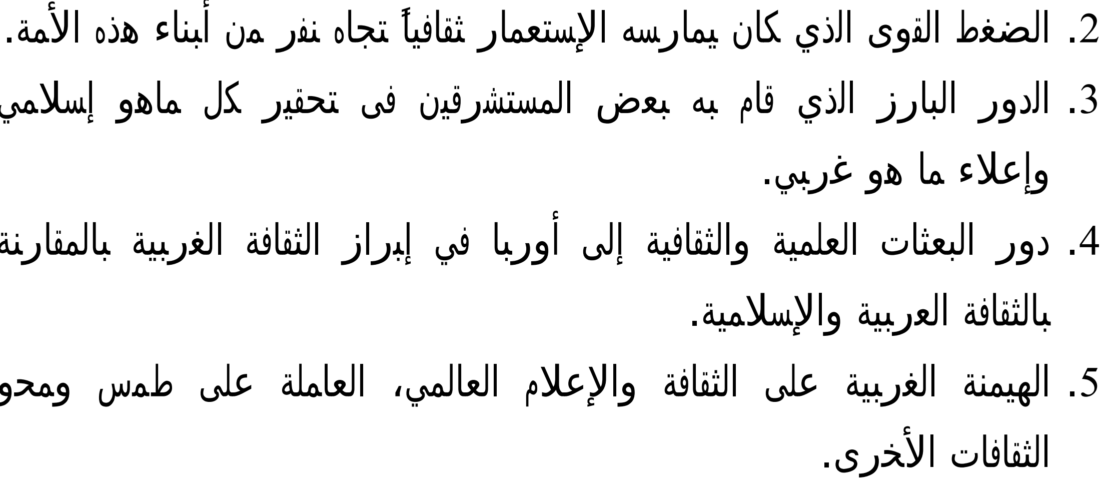
أدت الظروف التاريخية التي مرت علي الأمة الإسلامية أو العالم الإسلامي إلي إتجاه آخر في التجديد، يستند التجديد هنا علي " التغريب" الذي يعبر عن عملية النقل الفكري من الغرب، وهو ما قد يحدث تحت دعوى التجديد وعلى صعيد المفاهيم الحركية فطرح مفاهيم مثل" التقدم" و" التحديث" و" التطور" و" النهضة" لتعبر عن رؤية غربية لعملية التجديد نابعة من الخبرة التاريخية الغربية ومستهدفة لربط عملية التجديد في كل الحضارات بالحضارة الغربية، باعتبارها قمة التقدم وهدفاً للدول الساعية نحو التنمية ويرجع وجود نموذج غربي للإصلاح والتجديد داخل المجتمع الإسلامي إلى لعدة أسباب من بينها:

1. الإنبهار الشديد بالحضارة الغربية في صورتها اليونانية القديمة والأوربية الحديثة.

---

[1] -المسير ، قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 29.

[2] - المرجع سابق، نفس الصفحة.



2. الضغط القوى الذي كان يمارسه الإستعمار ثقافياً تجاه نفر من أبناء هذه الأمة.
3. الدور البارز الذي قام به بعض المستشرقين فى تحقير كل ماهو إسلامي وإعلاء ما هو غربي.
4. دور البعثات العلمية والثقافية إلى أوربا في إبراز الثقافة الغربية بالمقارنة بالثقافة العربية والإسلامية.
5. الهيمنة الغربية على الثقافة والإعلام العالمي، العاملة على طمس ومحو الثقافات الأخرى.

المبحث الثالث

مفهومي الأصولية والصحوة

تعريف الأصولية

من الملاحظ أن مصطلح الأصولية " لا يوجد في المفاهيم العربية القديمة اللغوية أو كشافات المصطلحات، وإنما نجد الجذر اللغوي " الأصل" بمعنى أسفل الشيء، وفى القرآن الكريم وردت" **مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ** }(الحشر:5،) ورجل أصيل : له أصل، وثابت الرأي عاقل، ورأى أصيل: له أصل ومجد أصيل أي ذو أصالة، والأصل كذلك القرار" { **إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ** "(الصافات:64). "**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء** "(إبراهيم:24)، والأصل يقابل الفرع، أو الزائد، أو الاحتياطي، أو المقلد، ويطلق الأصل على القانون والقاعدة الأساسية المنطبقة على الجزئيات وعلى الحالة القديمة، كما في قول علماء أصول الفقه: الأصل في الأشياء الإباحة والطهارة والأصول المبادئ المسلمة[1].

هكذا خلا تراث الإسلام وحضارته ومعاجم العربية وقواميسها، من مصطلح (الأصولية) وفكرنا الإسلامي المعاصر الذي استخدم مصطلح(الأصولية) في مباحث علم أصول الفقه وجدناه يعنى " القواعد الأصولية التشريعيةً التي استمدها علماء أصول الفقه من النصوص التي قررت مبادئ تشريعية عامة وأصولاً تشريعية كلية، ومن الملاحظ أنها في مجملها لا علاقة لأي منها بمضامين مصطلح الأصولية في الحضارة الغربية.

---

[1] - أنظر إبن منظور، لسان العرب ، مرجع سابق ، ص89

ورد في الموسوعة العربية العالمية تعريفاً للأصولية " بأنها إتجاه فكرى اعتقادي يدعو إلى العودة إلى الأصول أو الأسس لدين أو مذهب معين، تخلصاً من بعض المعتقدات أو أنواع السلوك التي استحدثت في ذلك الدين أو المذهب"[(1)].

نجد هذا المعنى في كتابات المفكرين المعاصرين، ففى بحث بعنوان (إشكالية التعايش ما بين الإسلام والغرب في عصر الهيمنة الغربية) عرف الباحث الأصولية " بأن المفهوم الإصطلاحى يرتبط بوجود معتقد مؤلف من رمز ونص، وما يلبث أن يتقادم النص ويخضع لتحريف، أو ترك من قبل معتنقيه حتى تظهر من بينهم جماعة تدعو لإحيائه كما جاء لأول مرة، أي بالرجوع إلي الأصل بمعنى وجود تيارات تنزع نحو النصوص الأصلية الثابتة، ومحاولة تطبيقها على الواقع المتحرك، فجوهر الأصولية هو التوفيق بين الواقع المتحرك والنص الثابت[(2)].أي تحقيق التوازن بين الثابت والمتغير فواقع المجتمعات البشرية ذي طبيعة متجددة ومتغيرة، والنص أو الوحي تحمل قواعد ثابتة تضبط حركة تغير المجتمعات هذه.

الأصولية في الثقافة الغربية تنسب إلي " حركة واسعة بروتستنتية التوجه أمريكية النشأة، أنطلقت في القرن التاسع عشر الميلادي من صفوف حركة أوسع هي (الحركة الألفية)[3] "[(4)].

هذا وقد أنتشر في الغرب المصطلح بشكل أوسع في الفترة بين عامي 1910 -1915 م حينما نشر مؤلفون مجهولون 12 كتيب بعنوان (الأصول) وأخذت

---

[1] - الموسوعة العربية العالمية،الجزء الثاني، الطبعة الثانية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، 1999، ص 259.

[2] - الهادي أحمد خليفة، إشكالية التعايش ما بين الإسلام والغرب في عصر الهيمنة الغربية، بحث دكتوراه من جامعة الخرطوم،في العلوم السياسية، 2002م

[3] - الحركة الألفية: كانت تؤمن بالعودة المادية والجسدية للمسيح عليه السلام ثانية إلى هذا العالم ليحكمه ألف عام تسبق يوم الدينونة والحساب.

[4] - عمارة، محمد عمارة، الأصولية بين الغرب والإسلام، الطبعة الأولى، دار الشروق ، القاهرة 1998، ص6.

الأصولية أسمها من هذه الكتيبات، وقد حاول المؤلفون التسليم بالمبادئ الأساسية للنصرانية التي يجيء بها دون تشكيك، كذلك نقد النظريات الإلحادية كالدارونية.[1].

إن الموقف الفكري الذي يميز هذه الأصولية هو "التفسير الحرفي للإنجيل وكل النصوص الدينية الموروثة، والرفض الكامل لأي لون من ألوان التأويل لأي نص من هذه النصوص حتى ولو كانت -كما هو حال الكثيرين منها- مجازات روحية ورموزاً صوفية"[2]. والأصولية كمصطلح في الثقافة والفكر الغربي ينظر إليها نظرة سلبية، لأنها تعنى في تصورهم الجمود والتخلف، ورفض التجديد والتحديث، ورفض العقلانية والعلم والتطور، فإذا رجعنا إلى التعريفات الواردة فى بعض القواميس عن مصطلح التأصيل، نجد قاموس لاروس الصغير مثلاً – سنة 1966 يرى أن الأصولية " هي موقف أولئك الذين يرفضون تكييف عقيدة مع الظروف الجديدة" ولاروس الجيب يطبقها سنة 1979م على الكاثوليكية وحدها، ويعرفها بأنها "استعداد فكرى لدى بعض الكاثولكيين الذين يكرهون التكيف مع ظروف الحياة الحديثة"، لاروس الكبير سنة 1984م "والأصولية موقف جمود وتصلب معارض لكل نمو أو تطور، مذهب محافظ متصلب في موضوع المعتقد السياسي".[3].

أما في التراث والثقافة الإسلامية فإن الأصولية والأصوليين هم المجددون والمجتهدون في بعض الأحيان، وقد خرجت بعض التيارات الإسلامية من طور الخصومة المطلقة مع الحاضر، فيصعب إطلاق المصطلح بمعناه الغربي على معظم التيارات الفكرية الحديثة والمعاصرة، فقد رفضت التفسير الحرفي للنصوص وأخذت بالمجاز والتأويل – باستثناء بعض التيارات بمعنى أن التعميم لا يتناسب مع التيارات الإسلامية.

---

[1] - الموسوعة العربية العالمية ، الجزء الثاني ، مرجع سابق ، ص 259.

[2] - عمارة ، الأصولية بين الغرب والإسلام ، مرجع سابق ،ص6.

[3] - المرجع سابق – ص 21.

إن هذا التباين في مضمون المصطلح، بين الأصولية الغربية والأصولية الإسلامية جعل الكثيرين يتحفظون في إطلاق المصطلح، على تيارات الإحياء والتجديد الإسلامي، باعتبار أن المصطلح أو ما شاع في إطار ثقافة أجنبية قد يوحي بشيء من التبعية، وأعطى هذه التجربة ذات الأصل الأجنبي على الإسلام اللون الذي يدخلها على التيارات الإسلامية بكل الشوائب التي لحقت بها في إطار الثقافات الأخرى، دون النظر في خصوصية المضمون الإسلامي الفكري والثقافي، يقول يوسف القرضاوي في هذا الصدد " إننا نرفض مصطلح الأصولية لأنه يحمل إيحاءات مجافية لثقافتنا وقيم رسالتنا وحضارتنا"[1] والأمر لا يقتصر على المفكرين الإسلاميين، بل إن عدداً كبيراً من المستشرقين المعاصرين – وبخاصة الخبراء منهم فى الفكر الإسلامي والأكثر التزاماً بمعايير الفكر الإسلامي – يرفضون صراحة إطلاق مصطلح (الأصولية)، على ظاهرة الإحياء الإسلامي واليقظة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، وبلسان هؤلاء يقول المستشرق الفرنسي جاك بيرك "أنا أرفض تعبير الأصولية، لأنه آت من النزعات داخل الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية"[2].

ثمة بديل لمصطلح الأصولية الإسلامية عند بعض المفكرين الإسلاميين والمستشرقين مصطلح (الصحوة الإسلامية) في إطار تمييزهم لهذه التجارب والتيارات، يقول المستشار مأمون الهضيبى في إطار حديثه عن هذه القضية "في البداية أشير لعدم موافقتي على مصطلح الأصولية، لأن انتشار هذا المصطلح مظهر من مظاهر التبعية الفكرية والتأثر بالغرب، فهم الذين استخدموا هذا التعبير ونحن نقلناه عنهم، ونحن ليس لدينا أصولية لكن لدينا صحوة إسلامية، أو نزعة للتدين عموماً بين المسلمين وغير المسلمين.. والسبب الرئيسى لهذا المد أو هذه الصحوة نابع من الإسلام نفسه كدين يدعو إلي الصحوة والتحرر والتقدم، نابع من الإسلام

---

[1] - القرضاوي، يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، طبعة خاصة بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، قطر 1984، ص 25.

[2] - عمارة ، الأصولية بين الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص 15.

كإطار ووعاء حضاري ناضج لحل مشكلات المجتمع..."[1] ، لكن، ورغم أن مصطلح الصحوة الإسلامية، قد كان له من يؤيد إطلاقه على المراحل المختلفة من مراحل التجديد والإحياء التي تزعمها البعض، إلا أن هذا لا يعنى الإتفاق التام حول صلاحية مصطلح (الصحوة) لإطلاقه على ظاهرة النشاط الإسلامي، أو التيارات التي ظهرت على فترات مختلفة من تاريخ الأمة المسلمة.

هنالك الكثير من المفكرين والكتاب الإسلاميين، الذين يرون أن مصطلح (الصحوة) قاصر الدلالة، ضيق المدى لا يعنى بما في الظاهرة من صفات العمق والشمول والإستمرار؛ "ذلك أن الشعور بالانتماء الديني والإنتصار للدين إذا خفت في فترة ثم أفاق ذات يوم، فيحق يومئذٍ نعته بأنه صحوة بعد سبات وانتعاش عقب غفلة. وإذا كانت مظاهر الإنتصار للدين قد بدا عليها الفتور والسكون، فما ذلك بدليل على أنها قد أصابها الوهن، وقد ذهب بها النوم عن شاطئ الحضور واليقظة، فمن المعلوم في الاجتماعية الدينية أن التمسك بالدين يتعمق في الضمير الجماعي، كلما لاقى معارضة قائمة من منظومة من العوامل الداخلية أو الخارجية"[2].

لا يعدو المصطلح كذلك في نظر بعض الكتاب عن كونه دسيسة أجنبية واردة من خارج المجال الإسلامي الثقافي، فمصطلح الصحوة ارتبط في الأذهان بالصحوة الكبرى، وهى "سلسلة من الحركات الإحيائية النصرانية في المستعمرات الأمريكية خلال أوائل القرن الثامن عشر الميلادي، بدأت هذه الحركات وانتشرت حتى

---

[1] - عصام عامر، الأصولية والعنف والإرهاب ، الطبعة الأولي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، ص 25.

[2] - أنظر مصطفي القيلاني، مقال بعنوان الصحوة الدينية الإسلامية خصائصها أطوارها، مستقبلها.. الحركات الإسلامية المعاصرة الوطن العربي مركز الدراسات الوحدة العربية، منتدى العالم الثالث، الطبعة الثانية، الشرق الأوسط 1989م- ص 339.

نيوإنجلاند وبعض المناطق في الجنوب"(1). كما ينظر لهذا المصطلح باعتبار أنه أطلق " للتقليل من شأن هذا التحول الجذري في عمق المجتمع الإسلامي، وللإيهام بأن المقاصد المطلوبة من وراء هذا التحول مجرد مقاصد فكرية وجدانية، وأن المجتمع قد صحا وأفاق ولا حاجة به إلي مزيد من الجهد والإستنفار وأن الواقع جزء من القديم، كما يقول حسن حنفي في دراسة عن التراث والتجديد في أدبيات اليسار الإسلامي، وأن مماثلة ذلك أقصى ما يحق طلبه في إنشاء المستقبل، كما يقول به الفئات المحافظة من السلفية والأصولية، فيصبح لفظ صحوة مقترناً بمعاني الفشل والإحباط ومراتب القناعة والقعود، واجترار التراث المنتقى فيستمر استعمالها على مضض وحذر كبير"(2)

هنالك بعض الأطروحات فيما يتعلق بتفسير نشوء ظاهرة الأصولية وهي:

أولاً: يرى أتباع التفسير المادي "أن سبب ظهورها اقتصادي بحت حيث فقدت عدالة التوزيع للناتج القومي وثروات الأمة بالإضافة إلى عدم تمكن المواطن من الحصول على الحد الأدنى من مستوى المعيشة"(3) ،كذلك تبنى هذا التفسير بعض الماركسيين "الذين يرون أن الأصولية كلها، على إختلاف توجهاتها مزروعة ومستنبتة بأيدي الإمبريالية، ووكالات المخابرات الأمريكية، والغربية لتعزيز استفحالها اللامشروع في الأراضي المستعمرة، فهم يرون أن الأصولية الإسلامية ظاهرة رجعية، تمثل مرحلة غريبة في مجتمع رأسمالي مريض، مجتمع ركد بسبب الأزمة الهيكلية للرأسمالية، وفشل الإقطاعية وتواصل وجود الأشكال البدائية للمجتمع الإنساني، يخلقان التربة الخصبة للأصولية التي تحول إهتمام الإنسان من الحياة في

---

[1] -مصطفي القيلاني، مقال بعنوان: الصحوة الدينية الإسلامية خصائصها أطوارها ومستقبلها..،الحركات الإسلامي المعاصر الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق،ص 339.

[2] - المرجع السابق، نفس الصفحة.

[3] - د.رضوان أحمد الشيباني ، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، 2005، ص29.

الواقع المشهود إلي الغيبي المثالي الميتافيزيقي"[1]، أن الحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة إنما ظهرت بفعل بعض الأنظمة العربية السياسية المعادية للشيوعية، وخوفاً من المد الشيوعي سارعت هذه الأنظمة إلى احتضان هذه الحركات وتشجيعها لضرب اليسار العربي وخاصة في مصر[2]

ثانياً: تحول مفهوم الأصولية إلي مفهوم صراعي، أو مفهوم مواجهة ضد كل أولئك الذين يرفضون الحداثة سواء بصورة كلية أو جزئية...، وظهرت موجة من المحاولات والكتابات، التي هدفت إلي تطوير فهم واضح لهذه الظواهر الشديدة الاختلاف وفي البداية ساد النقد لظاهرة الأصولية، وهو الإتجاه الذي يظهر بوضوح عند توماس ماير بدء من العناوين الفرعية لكتاباته، التي يصف فيها الأصولية بأنها "حركة الإعتراض علي الحداثة". الأصولية في إطار هذا التحليل هي رد فعل غير عقلاني، من جانب أولئك الذين لا يملكون مقدرة التعامل مع الحداثة ومع تحديات العصر، ولا يستطيعون مواجهة أزمات التنمية التي أنتجتها عملية التحديث، أولئك الأشخاص يهربون مما يتميز به التفكير العقلاني من الإحتمالية والشك والتصرف الإنساني الحر ومن الحقائق المطلقة الثابتة. الأصولية هنا عند ماير هي "نفي أسس التنوير والتحديث، وهي محاولة الهروب من الحداثة عندما لا يكون ممكناً تحمل التناقضات بين التوقعات ومتطلبات الحداثة، وهي التراجع المحبط إلي القناعات الإيمانية التي لا يستطيع العقل أن يجد لها سبباً"[3]. كذلك يصف مارتن ريز الأصولية

---

[1] - محمود عكام محاضرات Http:// akkam.org/active-lecture-a-13.shtml 28/11/2004

[2] - د.رضوان أحمد الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، مرجع سابق، ص29.

[3] -فريدر مان وتمر ، مقال بعنوان الباعث الأصولي ومشروع الحداثة، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر- مركز دراسات الوحدة العربية ، سلسلة كتب المستقبل العربي ، الطبعة الأولي، بيروت ديسمبر 1999م ص 164.

بأنها "حركة ارتدادية أسطورية، تحاول التغلب علي الأزمة المجتمعية المتصورة، التي يمكن خلالها استعادة نظام سابق يعتقد أنه مثالي وفاضل".[1]

ثالثاً: وهذه الأطروحة تقول: إن ظاهرة الأصولية الإسلامية تعود إلي جذور تاريخية، وهي امتداد طبيعي وآلي لموروث قديم. وقد عبر عن ذلك محمد أركون حين قال: الأصولية الإسلامية وليدة القرن الثالث عشر، حيث دخل المسلمون في زمن السلاجقة عصر التكرار والاجترار وإقفال باب الإجتهاد، العصر الذي قضيت فيه علي التعددية داخل الفكر الإسلامي نفسه، وتكرست فيه ظاهرة معاداة الإتجاه الفلسفي العقلاني وبناء عليه: فالأصولية الإسلامية هي إستمرار لحالة من الإنغلاق كنا فيها ولما نخرج منها...[2]

رابعاً: إن هذه الأطروحة من وجهة نظر علم الاجتماع السياسي، تمكننا من القول بأن "الأصولية الإسلامية ولدت يوم ولدت ظاهرة الاستبداد، والقمع والإرهاب في البلدان الإسلامية والعربية، ويوم حوصرت الظاهرة الإسلامية والقوى المماثلة كي تبقى خارج العمل السياسي. إن هذه الحالة من النفي والمحاصرة من جهة، والإصرار من طرف الأنظمة العربية الإسلامية على توظيف الدين الإسلامي لتعزيز شرعيتها، ومباشرة الإرهاب والاضطهاد لكل معارض، دفع التيارات الإسلامية لارتداء جلباب الأصولية، وجوبهت حين ارتدتها واعتبرت ظاهرة انحرافية إجرامية، ووكل إلى الأجهزة الأمنية القمعية أمر معالجتها، ودخل بذلك المجتمع السياسي العربي الإسلامي دوامة الفعل المتطرف والعنف وردة فعله"[3].

خامساً:هذا أصحاب هذا الموقف يميلون إلى أن سبب نشأة هذه الحركات "يعود بالدرجة الأولى إلى عامل الحركية الموجود أصلا في ذات الدين الإسلامي، وهذا

---

[1] - فريدر مان بوتمر، مقال بعنوان الباعث الأصولي ومشروع الحداثة، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، 177.

[2] - محمود عكام محاضرات Http:// akkam.org/active-lecture-a-13.shtml 28/11/2004

[3] - المرجع السابق.

العامل ينشط ويضعف حسب الأحوال، وهو يمثل استجابة للواقع ويقوم بدور رئيسي في تشكيل الحركات الإسلامية تبعاً لظروف الزمان والمكان التي تتحكم فيه"([1]).
الحركية في الإسلام عنصر ذاتي تأصل مع بداية الرسالة وهو يقوم على فكرتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاجتهاد في الفقه الإسلامي، وهو كما هو معلوم أن الاجتهاد هو أحد مصادر التشريع ويمثل الجانب الحركي المرن في هذا التشريع مع كونه محكوماً بنطاق خاص وهو وجود نصوص قابلة للتأويل.

الملامح العامة للأصولية الإسلامية:-

أولاً: الحركات الأصولية الإسلامية متفقة علي ضرورة حكم الإسلام عن طريق دولة تتسم وتتصف به، والمجتمعات تتحول بالحكم المذكور أو بالحكم الإسلامي إلى مجتمع واحد وحكومة إسلامية واحدة، وتتحول الأمم الإسلامية إلى أمة واحدة، تذوب فيها كل الفروق العرقية والجغرافية، وتشكل النواة لتلك الدولة العالمية الكبرى المنشودة، وقد اختارت كل حركة دولتها لتنطلق منها فالإخوان المسلمون أرادوا البداية من مصر محتضن ولادتهم، والجماعة الإسلامية الهندية سعت للانطلاق من الهند وهكذا...كما سنوضح ذلك في الفصل الرابع.

ثانياً: المواجهة المسلحة مع المخالفين ديناً أو مذهباً تحت عنوان (الجهاد) الفريضة الغائبة منذ زمن غير يسير، وبناء على هذا شرعت الحركات الأصولية عبر منظريها ومفكريها، في كتابة المؤلفات الكثيرة والكبيرة عن هذه الفريضة، وأضحى الحديث عنها لا يغادر علاقاتهم ولا مجالسهم كما سنوضح ذلك في الفصل الرابع.

ثالثاً: لم تكن الحركات الأصولية كلها لتتفق علي هم واحد، وعلي أولوية محددة تسعي إلى تحقيقها، بل كان لكل حركة من هاتيك الحركات الأصولية أولوياتها التي عرفت بها، فالأخوان المسلمون جهدوا في السعي لإستلام السلطة واعتلاء الحكم، والحركة السلفية: أعلنت تصحيح العقيدة من الإنحرافات منطلقاً أولياً لا يتجاوز إلي سواه،

[1] - د.رضوان أحمد الشيباني ، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، مرجع سابق ،ص30.

فالعقيدة أساس إذا صلحت صلح الدين كله، وإذا فسدت فسد الدين كله، وأما حزب التحرير فنادي (بالخلافة الراشدة الإسلامية) وجعلها واجباً عينياً ولا اعتبار لأي من مفردات الإسلام من معاملات وعبادات بدونه، فلا إسلام من غير خلافة تقام، ولا اعتبار للفرائض جميعهاً ما لم تكن في ظل حكومة الخلافة ....

إن الكتابات والدراسات التي تضمنت هذه الظاهرة – الصحوة الإسلامية أو الأصولية الإسلامية– قد تناولت الظاهرة من خلال مجموعة ضخمة من المصطلحات لتعريفها، منها على سبيل المثال: الإسلام السياسي political Islam؛ ويقصد به توظيف الإسلام لتحقيق أهداف سياسية، الإسلام التقدمي Progressive Islam ؛وهو الذي يتضمن تطبيق الاشتراكية ولا يتعارض مع التحديث، الإسلام الشعبي أو الجماهيري Popular Islam، والإسلام التقليدي Traditional Islam وهو الذي يتعارض مع العلمانية والتحديث، الإحياء الإسلامي Islamic revivalism، ولكن يلاحظ أن هناك من أستخدم في تعريف الصحوة والإحياء، مفاهيم تربط بين الإسلام وأنماط من العنف والإرهاب مثل: الإسلام الثوري Revolutionary Islam، والإسلام الراديكاليRadical Islam، والإسلام من أعلى Islam Form Top، والإسلام المتشدد Rigid fid Islam، الإسلام المكافح Militant Islam، والعنف الإسلامي Islam Violence، وأخيراً الإرهاب الإسلامي Islam Terrorism.

توضح هذه المصطلحات طبيعة المواقف المختلفة من هذه الظاهرة، وهي تطلق أحكامها بناء على ممارسة بعض الجماعات الإسلامية، والآليات والوسائل التي استخدمتها هذه الجماعات، وهذه المواقف تتأرجح بين تيارات القبول المطلق، وتيارات الرفض المطلق، ثم المواقف الوسطية التي ترى في هذه الجماعات ما هو إيجابي وما هو سلبي. وأهم حقيقة يجب أن نخرج بها من تعدد التسميات هذه للحركات الإحيائية، هي أننا لا نستطيع أن نحكم علي الصحوة الإسلامية حكم عام ينطبق على كل جماعات الصحوة.

الفصل الثالث
التغيير الراديكالي في الإسلام
(سيد قطب نموذجاً)

تمهيد: -

تميزت العصور الحديثة والمعاصرة بظهور تيارات وجماعات تدعوا للتغيير الاجتماعي من منظور إسلامي، وقد واجهت هذه التيارات مشكلات ذات طابع نظري وآخر عملي، وهي:

أولاً: ما هي نظرة الجماعات الإسلامية إلى السلطة الزمنية التي لا تحكم بما أنزل ا ؟ هل هي سلطة إسلامية تجب عليها الطاعة أم هي سلطة كافرة(كما تطلق عليها بعض الجماعات الإسلامية) يجب الخروج عليها؟.

انقسمت المواقف حولها فمنهم من يقول: إنها سلطة (غير إسلامية) جائز الخروج عليها، ولكن يجب أن تراعى المصلحة وتوازن الأضرار الناجمة عن فعل الخروج. ولكن مبدئياً هي سلطة لا تمثل في الواجهة السلطة الإسلامية.

وقسم آخر يرى أنها سلطة غير إسلامية، ولكن يمكن الدخول فيها وإصلاحها من الداخل، وأنه ليس هنالك أي موانع شرعية تمنع المسلمين من مزاولة نشاطهم السياسي في إطار نظام غير إسلامي.

ثانياً: وتحت سؤال "ما هو الموقف العملي من الأنظمة -غير الإسلامية-؟"، اندرجت قضية هامة وخطيرة جداً في الفكر الإسلامي وهي "ظاهرة الغلو في التكفير". كان الموقف العملي للجماعات التي تبنت هذا الرأي، بأن السلطة التي لا تحكم بما أنزل ا ليست إسلامية، وترتب علي ذلك تكفير السلطة، وتكفير المجتمع الذي قبل بهذه السلطة. كذلك ذهبت هذه الجماعات إلى القول بأن جماعاتهم هي جماعات المسلمين، وأن إمامهم إمام المسلمين. فهم يفهمون دلائل الكفر والإيمان بالنسبة للفرد بصورة بعيدة عن حساب الواقع الإسلامي الذي تنزلت عليه النصوص، ويعتبرون أن قضية التكفير ضرورية لقيام أي دعوة إلي ا .

إن هذه الجماعات مثلت أبرز عناصر (التيارات الإسلامية الراديكالية) الحديثة والمعاصرة، هذا التيارات تدعو إلى خلع الانتماء للمجتمع، واستبداله بآخر جديد، وتقوم نظرية التغيير لديهم في إلغاء الواقع الموجود، وبناء واقع جديد بدله.

في هذا الفصل سوف نتناول هذا التيار بالبحث، قد خصصنا الدراسة في هذا الفصل لسيد قطب بحكم أنه شخصية محورية في إطار حركة التغيير المعاصرة، وهو من أهم المنظرين للأصولية الإسلامية، كذلك نجد عند سيد قطب تحديداً مباشراً لمفهوم الأصولية وحقيقتها، فقطب يدعو المسلمين للرجوع "مباشرة" للشريعة الإسلامية ويقرر أن مبادئها العامة وتشريعاتها الكلية تستلهم حلولاً تطبيقية لمشكلاتنا المعاصرة.

المبحث الأول: حياته والظروف التاريخية التي عاش فيها.

المبحث الثاني: طبيعة المجتمع عند سيد قطب.

المبحث الثالث: طبيعة التغيير والمراحل التي يمر بها.

المبحث الأول

حياته والظروف التاريخية التي عاش فيها

ولد سيد قطب في قرية موشا في أسيوط عام 1906، وكان أكبر إخوته وأخواته الأربعة، "فعلى الرغم من أن عائلته كانت في بحبوحة مادية، إلا أن أحوالها قد تغيرت أيام طفولته ، وقد كان لعائلته مكان كبيرة في القرية لأن والده عرف بالعلم"[1]. درس في الكُتاب العلوم التقليدية في طفولته، وقد تميز سيد قطب بحب الإطلاع والقراءة، وقد حفظ القرآن الكريم وهو في العاشرة من عمره، "في الرابعة عشرة من عمره، انتقلت عائلته إلى حلوان، وهي ضاحية من ضواحي القاهرة، إلا أنه في القاهرة واجه عقبات محصته تمحيصا شديدا جعلته يخرج من الحياة برؤية محددة قضى نحبه –فيما بعد- من أجلها"[2].

والتحق سيد قطب أولاً "بإحدى مدارس المعلمين الأولية –مدرسة عبد العزيز- ولم يكد ينتهي من الدراسة بها حتى بلغت أحوال الأسرة درجة من السوء جعلته يتحمل المسئولية قبل أوانه، وتحولت مهمته إلى إنقاذ الأسرة من الضياع بدلاً من استعادة الثروة وإعادة المجد".[3]

واضطر إلى العمل مدرسا ابتدائيا حتى يستعين بمرتبه في استكمال دراسته العليا من غير رعاية من أحد اللهم إلا نفسه وموروثاته القديمة. وكان هذا التغير سببا في الاحتكاك المباشر بالمجتمع الذي كان لا بد له من أسلوب تعامل يختلف عن أسلوب القرويين وتجربتهم، فالمجتمع الجديد الذي عاش فيه انقلبت فيه موازين

---

[1] - انظر د.أحمد موصللى، الأصولية الإسلامية (دراسة الخطاب الإيديولوجي والسياسي عند سيد قطب)، مرجع سابق، ص17.

[2] -انظر، عبد الباقي محمد حسين، سيد قطب(حياته وآدابه)، الطبعة الثانية، دار الوفاء المنصورة، 1993، ص22.

[3] - المرجع سابق - ص31

الحياة في المدينة السليمة، وبدت في القاهرة سوءات الاحتلال الأجنبي ومفاسد السياسة؛ حيث سادت عوامل التمزق الطبقي والصراع الحزبي وغدت المنفعة وما يتبعها من الرياء والنفاق والمحسوبية هي الروح التي تسري، ويصف عبد الرحمن الرافعي هذا المجتمع بأنه "مجتمع انهارت فيه الثقافة العربية أمام الثقافة الغربية التي تؤمن بالغرب حتى بلغت في بعض الأحيان حد التطرف في الإيمان بالغرب وبمبادئه إيمانًا مطلقًا"[1]، فكيف يواجهها هذا الشاب الناشئ المحافظ الطموح؟

كانت صلته بهذا المجتمع صلة تعليم، ثم أصبح الآن مشاركًا فيه، وعليه أن يختار ما بين السكون والعزلة، وبالتالي عدم إكمال تعليمه أو الحركة والنشاط، واختار سيد قطب المواجهة مع ما ينبت معها من عناصر الإصرار والتحدي وعدم الرضا بهذا الواقع المؤلم.

ثم بلغ سيد قطب نهاية الشوط و"تخرج في دار العلوم 1933 بعد أربع سنين من الدراسة، محصلاً ليسانس في فن التعليم، ومن ثم عين معيداً في نفس المعهد لأنه تمييز عن غيره بتفوقه".([2]) كما وظف سيد قطب في وزارة المعارف كأستاذ من عام1933م، وحتى عام1939م.

واختار سيد قطب حزب الوفد ليستأنس بقيادته في المواجهة، وكان يضم وقتذاك "العقاد"[3] وزملاءه من كتاب الوفد، إلا أنه انقلب عليه بعد وفاة سعد زغلول، وقد ارتفعت الصلة بينه وبين العقاد إلى درجة عالية من الإعجاب، حيث أصبح سيد قطب تلميذه واحد المدافعين عنه . فسيد قد تتبع طرق المخاطبة والمجادلة في خط

---

[1] - محمد الصروي، الإخوان المسلمون(محنة 1965 الزلزال والصحوة)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة 2004، ص190

[2] -- انظر د.أحمد موصللى، الأصولية الإسلامية (دراسة الخطاب الإيديولوجي والسياسي عند سيد قطب)، مرجع سابق- ص17-18.

[3] - عباس محمود العقاد(1888-1964) أديب وصحفي مصري، له (عبقرية محمد),(عبقرية الصديق)...

معين من التفكير، مثل "طه حسين"([1]) والعقاد، المتمثل في القبول بالأنماط الغربية والغرب والدفاع عنه وعن التغريب.

في عام 1947م حاول سيد قطب ترك مركزه في الحكومة وأصبح رئيس تحرير لمجلتي (العالم العربي) و (الفكر الجديد).

في عام 1948م غادر قطب إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وكان هدف رحلته الرسمية هو دراسة المناهج الحديثة للتعليم والتدريب، فحصل على ماجستير في التربية، وعاد إلى مصر في عام 1951م، ليعمل بمكتب وزير المعارف إلا أنه تم نقله أكثر من مرة حتى قدم استقالته في 18 أكتوبر 1952م، ومنذ عودته تأكدت صلته بالإخوان إلى أن دعي في أوائل عام 1953 ليشارك في تشكيل الهيئة التأسيسية للجماعة تمهيدا لتوليه قسم الدعوة، خاض مع الإخوان محنتهم التي بدأت منذ عام 1954 إلى أن ٌأعدم في عام 1966. وبدأت محنته باعتقاله – بعد حادث المنشية في عام 1954(اتهم الإخوان بمحاولة اغتيال الرئيس المصري جمال عبد الناصر) – ضمن ألف شخص من الإخوان وحكم عليه بالسجن 15 سنة ذاق خلالها ألوانًا من التعذيب والتنكيل الشديدين، ومع ذلك أخرج كتيب (هذا الدين) و(المستقبل لهذا الدين)، كما أكمل تفسيره (في ظلال القرآن).

وأفرج عنه بعفو صحي في مايو 1964، أوشكت المحنة على الانتهاء عندما قبض على أخيه محمد قطب يوم 1965/7/30 فبعث سيد قطب برسالة احتجاج إلى المباحث العامة؛ فقبض عليه هو الآخر 1965/8/9 وقدم مع كثير من الإخوان للمحاكمة، وحكم عليه وعلى 7 آخرين بالإعدام، ونفذ فيه الحكم في فجر الاثنين 13 جمادى الأولى 1386 هـ الموافق 29 أغسطس 1966.([2])

[1] - طه حسين(1889-1973) كاتب مصري مشهور، عمل وزيراً للمعارف ..من أهم كتبه مستقبل الثقافة في مصر...

[2] - - انظر،عبد الباقي محمد حسين، سيد قطب(حياته وآدابه)، مرجع سابقن ص47-48

الحياة الفكرية لسيد قطب :-

عندما نتحدث عن فكر سيد قطب إنما نقصد بوجه خاص ما أنتج هذا المفكر في الخمسينيات والستينيات دون ما صدر له من أعمال قبل ذلك. فإن ما يميز هذا الفكر في هذا المقام مما كان له أثر خاص في تاريخ الفكر والحركات السياسية الإسلامية الحاضرة، فبين اغتيال الإمام الشهيد حسن البنا (1949) وصدور الطبعة الأولى من (معالم في الطريق) 1964م كانت الأوضاع قد تغيرت تغيرا كبيرا، والعلاقة بين نظام الحكم المصري وبين الإخوان المسلمين قد مرت بمنعطفات بالغة الشدة والعنف، والتوجه الاشتراكي للحكم أصبح مسفرا عن وجهه مع استمرار منع الحركة الإسلامية من الوجود الرسمي أو النشاط العلني. وقد أدى ذلك إلى ظهور منهج جديد في الفكر السياسي الإسلامي، أحدث آثارا بالغة الخطورة في الحياة السياسية والثقافية المصرية والعربية، ذلكم هو منهج سيد قطب الذي ورد في الصياغة الأخيرة لتفسيره (في ظلال القرآن)، وفي كتابه الذي شعر بخطره أنصاره وخصومه على السواء (معالم في الطريق).

فقد كانت الصراعات الفكرية الدائرة آنذاك، سواء التغريبية أم الإسلامية الإصلاحية، تعكس -في أحد جوانبها- حالة نفسية تجاه الغرب، انبهارا بمنجزاته، ومع سقوط الخلافة وقيام الدولة الوطنية العلمانية، سادت أجواء من اهتزاز الثقة بالنفس، وفي هذا السياق جاء السؤال الكبير والمؤثر الذي صاغه أبو الحسن الندوي (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين)، الذي تأثر به سيد قطب في تعميم مفهوم الجاهلية. "فقد استخدم -الندوي- الجاهلية لوصف الحال التي كانت عليها الإنسانية قبل بعثة النبي صلى ا عليه وسلم وسمى ذلك العصر الجاهلي، ثم تحدث عن استمرار النزعات الجاهلية في رجال الحكومة في عصر الانحطاط الإسلامي، ثم

يختتم كتابه بالحديث عن اتجاه العالم بأسره إلى الجاهلية ومنه العالم الإسلامي أيضاً" ([1])

مر سيد قطب بثلاثة مراحل تم فيها انتقاله من العلمانية إلى الأصولية:

المرحلة الأولى: كان سيد قطب محباً للأدب والشعر، فقد كتب قصص وأشعار، مثل (أشواك)، ومن الملاحظ أنها تدور حول الأمور النفسية والاجتماعية، وبعيده عن الصبغة الدينية. منذ1930م إلى أواخر الأربعينات ظهرت شهرة قطب كأديب، "إن أهم تأثير على سيد قطب في هذه المرحلة من حياته السياسية والفكرية كان لعباس محمود العقاد، حيث أصبح سيد قطب تلميذه وأحد المدافعين عنه، فسيد قطب قد تتبع طرق المخاطبة والمجادلة في خط معين من التفكير، مثل طه حسين وعباس محمود العقاد، المتمثل بالقبول بأنماط الغربية والغرب والدفاع عنه وعن التغريب"([2]). وقد شارك سيد قطب في المحاورات الدائرة في الصالونات الأدبية والسياسية في مجال النقد الأدبي، وكان في الأربعينات صريحاً في نقده للحكومة الملكية، لذا عرضه ذلك لخلاف شديد مع الحكومة المصرية، في هذه المرحلة التحق قطب بحزب الوفد. إلا أنه "في 1942 انفصل عباس العقاد عن حزب الوفد وانفصل معه سيد قطب وذهبا إلى حزب السعديين نسبة إلى سعد زغلول...وبقي فيه سيد قطب ثلاث أعوام أخرى حتى عام 1945"([3])

كتب مقالاً في مجلة الرسالة في نهاية عام 1945 قال فيه "لم أجد في حزب من الأحزاب ما يستحق عناء الحماسة له، والعمل من أجله..كلهم سواء أولئك الرجال، رجال الجيل، عقلية أنصاف حلول، كلهم نشأوا وفي نفوسهم أن انجلترا دولة لا تقهر،

---

[1] - انظر،لندوي، أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، كتب الدعوة الإسلامية، القاهرة، 1965.

[2] - موصللى، الأصولية الإسلامية (دراسة الخطاب الإيديولوجي والسياسي عند سيد قطب)، مرجع سابق- ص8.

[3] - الصروي، محمد الصروي، الإخوان المسلمون(محنة 1965 الزلزال والصحوة)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة 2004، ص 195.

وأن الفقر مرض مستوطن"[1] إن الأحزاب السياسية لم تكن تنطلق من الفكر الموروث للشعب، بل تبنت اللبرالية الغربية-فكر المستعمر-ومن ثم كان هناك تحد لأنصار التيار الديني الذي ضعف كثيراً في 1922م-1952، فلم يستطيع مقاومة أحزاب الفكر الوافد وكانت نشأة جماعة الإخوان استجابة هذه التحديات"[2]

المرحلة الثانية: وهى المرحلة الاجتماعية و"التي قام فيها بطرح المشكلة الاجتماعية والاقتصادية التي تواجه المجتمع، وبتحديد مدى الارتباط بين المشكل والتصور الإسلامي العام، من ثم إمكانيات وبدائل الحل "[3]، سافر عام 1948 في بعثة علمية من وزارة المعارف للتخصص في التربية وأصول المناهج، وكان من المتوقع أن تبهره الحضارة الأمريكية المادية، إلا أن هذا لم يحدث، "ففي مجلة الرسالة كتب سيد قطب مقالاً في عام 1951 بعنوان: (أمريكا التي رأيت) يصف فيها هذا البلد بأنه شعب يبلغ في عالم العلم والعمل قمة النمو والارتقاء، بينما هو في عالم الشعور والسلوك بدائي لم يفارق مدارج البشرية الأولى، بل أقل من بدائي في بعض نواحي الشعور والسلوك"[4]. وبينما كان سيد قطب فى أمريكا نشر له كتاب(معركة الإسلام والرأسمالية)، و(العدالة الاجتماعية في الإسلام)، الذي أظهر به لأول مرة اتجاهات أصولية في فكره السياسي، ونقداً عنيفاً للإقطاعية والاستغلال في الأربعينيات.. "وقد كان لزيارته وخبرته فى الحياة والحضارة المادية، تأثيراً عميقاً على تحول اتجاهاته المستقبلية، فزيارته لأمريكا كانت نقطة تحول فى تطوره الفكري والسياسي"[5]، في تلك الفترة تحركت نفسه وفكره نحو زعيم جماعة الإخوان

---

[1] - المرجع سابق – نفس الصفحة.

[2] - انظر، عثمان عبد المعز، التربية السياسية عند الأخوان المسلمين ، مرجع سابق، ص110

[3] - محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب والايديولوجيا، مرجع سابق ص 115.

[4] - الصروي، الإخوان المسلمون(محنة 1965 الزلزال والصحوة)، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 195.

[5] - موصللى، الأصولية الإسلامية (دراسة في الخطاب الإيديولوجي والسياسي عند سيد قطب)، مرجع سابق، ص 25.

المسلمين حسن البنا، بعد أن شاهد الاحتفالات بمقتله، ومن الملاحظ أن سيد قطب لم يعطه الاهتمام والدراسة إلا بعد مماته.

وجد سيد قطب ضالته في الدراسات الاجتماعية والقرآنية التي اتجه إليها بعد فترة الضياع الفكري والصراع النفسي بين التيارات الثقافية الغربية، ويصف قطب هذه الحالة بأنها اعترت معظم أبناء الوطن نتيجة للغزو الأوروبي المطلق. ولكن المرور بها مكنه من رفض النظريات الاجتماعية الغربية، بل إنه رفض أن يستمد التصور الإسلامي المتكامل عن الألوهية والكون والحياة والإنسان من ابن سينا وابن رشد والفارابي وغيرهم لأن فلسفتهم – في رأيه – ظلال للفلسفة الإغريقية.

في أواخر الأربعينيات ترجم كتاب المفكر الهندي (أبى الحسن الندوي) المسمى (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين)، ففي هذا الكتاب استخدم الندوي "تعبير (الجاهلية) لوصف الحال التي كانت عليها الإنسانية قبل بعثة النبي صلي ا عليه وسلم، وسمى ذلك (العصر الجاهلي)، ثم تحدث عن استمرار النزاعات الجاهلية في رجال الحكومة ففى عصر الإنحطاط الإسلامي، ثم يختتم كتابه بالحديث عن اتجاه العالم بأسره إلى الجاهلية، ومنه العالم الإسلامي أيضا"[1].

المرحلة الثالثة: وهى مرحلة هامة والتي طرحت وبقوة في الستينيات .. "مرحلة هذا الدين"، "والمستقبل لهذا الدين"، ومعالم في الطريق"، والرؤية التي تضمنها المؤلف الأخير تمثل رؤية نوعية للمجتمع، وللعلاقات القائمة في إطاره وكيفية تجاوزه ووسائله[2].

يرى الدارسون للتطور الفكري لسيد قطب، أن راديكاليته برزت بعد عام 1952م، ذلك لأنه "في هذه الفترة بالذات صار عضوا فى الإخوان المسلمين لكنه ما كتب شيئا فى الجاهلية والحاكمية إلا بعد العام 1954م، عندما دخل مع آلاف من

---

1 - االندوي ، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق.

2 - د. محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب والايديولوجيا، مرجع سابق، ص 116.

رجالات جماعة (الإخوان المسلمين) السجن للمرة الأولى، بعد اصطدام الإخوان الأول بنظام الرئيس جمال عبد الناصر، وقد طرح سيد قطب مفهوم الجاهلية فى فترة الخمسينيات والستينيات من القرن المنصرم، لمواجهة المشروع السياسي العلماني لدول الاستقلال، بعد رحيل الاستعمار المباشر، وموقف الجماهير المسلمة غير الرافضة صراحة لهذا المشروع"[1]. فقد كان رأى سيد قطب فى القومية العربية التي قاد جمال عبد الناصر مدها، وفى ديمقراطيتها وفي سلطة الجماهير التي استقطبها المشروع (القومي – الاجتماعى) الناصري أنه الخطر الساحق للإسلاميين المقيدين بالأصفاد، فحكم بعدوان هذا المشروع بكل مكوناته، ولما كانت (جماهير) الأمة و(عامتها) قد استقطبت للمشروع الناصري، وأعطت ثقتها لقيادة جمال عبد الناصر التاريخية فقد خلعها فكر هذا التيار عن (عرش الخلافة والنيابة)، التي قررها الإسلام للإنسان والأمة عن ا سبحانه، لأنها قد (أشركت) في الحاكمية غير ا ، فلم تعد لإرتدادها "بالكفر" إلى الجاهلية قائمة بحق الخلافة متمتعة بشرفها.. "وهنا كان تصاعد سيد قطب بفكر المودودى، فالثاني حكم (بالكفر) على الأمة، وفي رأى المودودى أن (القومية السياسية الهندية) ذات الأغلبية الهندوسية الخطر الذي سيقضى_ديمقراطية الأغلبية الهندوكية_ على ذاتية الإسلام، والتميز الحضاري للمسلمين، فهو يرى أن هذه القومية فى شكل الديمقراطية وسلطة الجماهير عدوانا على الحاكمية الإلهية"[2].، فهي إذن شرك يرتد بالمجتمع إلى الجاهلية، أما سيد قطب فقد حكم بالكفر و الجاهلية على الأمة و المجتمع جميعاً.

يمكن إعطاء الكثير من الأسباب التي دعت قطب إلى تغيير موقفه إلا أن أهمها، فساد الأحزاب السياسية، وظهور القومية في الحياة الفكرية في مصر في النصف الأول من القرن العشرين. إن تبلور فكر سيد قطب وكتاباته عن " الجاهلية"

---

[1] - انظر هشام احمد عوض، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1995، ص 228.

[2] - انظر عمارة – الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، مرجع سابق، ص 148.

و" الحاكمية"، كانت نتيجة لقراءاته من جهة، وتجربته السلبية فى الغربة الأمريكي من جهة أخرى، كذلك معاناته في السجن...، فدراسة فكر سيد قطب لابد أن تستوعب الظروف التاريخية التي عاشها، وكان لها الأثر الكبير على تصوراته.

المبحث الثاني
طبيعة المجتمع المسلم عند سيد قطب

يرى قطب أن الخاصية المميزة لطبيعة المجتمع الإسلامي، هي أنه يقوم علي أساس العقيدة، التي تتمثل في العبودية وحده، يقول قطب "لا يعرف الإسلام إلا نوعين اثنين من المجتمعات...مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي...المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام، عقيدة، وعبادة، وشريعة، ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً..وليس هو الذي يضم أناساً ممن يسمون أنفسهم(مسلمين)، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع"([1])، يرى قطب أن المجتمع الإسلامي يتفرد عن المجتمعات الأخرى بنظام خاص به وهو" أنه مجتمع من صنع شريعة خاصة، جاءت من لدن إله؛...في ظل هذه الشريعة تم نمو الجماعة الإسلامية، ومبادئ السلوك، وقوانين التعامل..وسائر مقومات المجتمع الخاصة"([2])

يتضح من خلال تعريف سيد قطب للمجتمع الإسلامي أن "قاعدة العقيدة هي (البنية التحتية) التي أحلها الإسلام محل القواعد الأخرى، كالطبقة أو المصالح الاقتصادية أو غير ذلك، وهذه الخاصية هي التي تفرق بين المجتمع المسلم وغيره"([3])، يرى قطب أن أي مجتمع لابد أن يقوم على العقيدة، وأن تكون وثيقة الصلة ببنائه الاجتماعي، إذا يحدث التغيير أولاً في العقيدة، ثم يتبع ذلك تغيير في النظم الاجتماعية القائمة على العقيدة القديمة."إن قطب يعاود التأكيد أن هناك ارتباط وثيق بين طبيعة النظام الاجتماعي وطبيعة التصور الإعتقادي، بل هناك ما هو أكبر من الارتباط الوثيق،

---

[1] - سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص73.

[2] - انظر سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، بيروت، 1995، ص 63.

[3] - فاروق أحمد دسوقي، مقومات المجتمع المسلم، دار الدعوة، الاسكندرية، 1983، ص 207.

هنالك الانبثاق الحيوي:انبثاق النظام الاجتماعي من التصور الإعتقادي"([1]) "هذا الانبثاق ثم وهذا التكيف هو الوضع الصحيح للأمور. بل هو الوضع الوحيد . فما من نظام اجتماعي يمكن أن ينشأ نشأة طبيعية سوية، وأن يقوم بعد ذلك قياماً صحيحاً سليماً، إلا حين ينبثق من تصور شامل لحقيقة الوجود ، ولغاية الوجود الإنساني"([2])

والعقيدة الإسلامية هي في الأساس حقيقة التوحيد في الإسلام، يقول قطب:"وكما أن المسلم يعتقد أن لا إله إلا ا ، وأن لا معبود إلا ا ، وأن لا خالق إلا ا ..، كذلك يعتقد المسلم أن لا حاكم إلا ا ، وأن لا مشرع إلا ا ، وأن لا منظم لحياة البشر وعلاقاتهم وارتباطاتهم بالكون وبالأحياء وببني الإنسان من جنسه إلا ا فيتلقى من ا وحده التوجيه والتشريع ومنهج الحياة ونظام المعيشة وقواعد الارتباطات، وميزان القيم والاعتبارات..سواء.."([3])، هنا يقرر قطب أن هنالك حقائق فيما يتعلق بالتوحيد، وهذه المدلولات مجتمعة هي معنى شهادة أن لا إله إلا ا وأن محمد رسول ا :

1. أن ا هو الذي ينفرد بالسلطان والحكم، و الدينونة له بالخضوع، والتحاكم إلى شريعته.
2. أن العبادات والشعائر لا تكون إلا وحده، وإلا فهو شرك.
3. أن حق التشريع هو وحده، وأن السلطة العليا التي يرجع إليها الناس في حياتهم ونظام مجتمعهم وحكمهم هي وحده بلا شريك.

هذه الحقائق توضح أن الحكم بشريعة ا والتحاكم إليها وحدها هي قضية عقيدة، يقول قطب:"إن النظام الاجتماعي الإسلامي، وتكيف وجوده بالشريعة الإسلامية، يجب أن تكون الشريعة الإسلامية هي المسيطرة على كل تطور في نظام المجتمع

---

[1] - د. محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب السياسي والايديولوجيا، مرجع سابق، ص140.

[2] - سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، 1995، ص 12.

[3] - سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته-، دار الشروق، 1995،ص197.

الإسلامي"([1]) هذه الشريعة في تصور قطب "ليس للبشر فيها من عمل إلا تلقيها، والتكيف بها، والتقيد بقالبها، والنمو في حدودها.."([2])

إلا "أن سن القوانين ووضع النظم والتشريعات في كثير من الأمور الدنيوية التي تركتها الشريعة للمسلمين ينظمونها حسبما تهتدي (عقولهم) في إطار مقاصد عامة وغايات حددها ا تعالى بشرط ألا يحلوا حراماً أو يحرموا حلالاً."([3])

ولا تكتمل صورة المجتمع المسلم بعيداً استحضار دور الفقه، وأن هو الذي يكيف الشريعة الثابتة مع طبيعة وسنة المجتمع المتغير.إن قطب يرى أن الشريعة شئ والفقه الإسلامي شئ آخر "الشريعة الإسلامية ثابتة لا تتغير لأنها ترسم إطاراً شاملاً واسعاً يتسع لكل تطور. أما الفقه الإسلامي فمتغير لأنه يتعلق بتطبيقات قانونية لتلك المبادئ العامة في القضايا والأوضاع العامة"([4])

سيد قطب لم يميز بين (الدين) وبين (العقيدة)، وجعله (الدين) أشمل من (العقيدة)، وتحديده لمعنى الدين بأنه (المنهج) و(النظام)، فالحق أن الدين يشمل (العقيدة) و (الشريعة) فالمنهج والنظام ليس هو (الدين) وإنما هو الشريعة. يفهم قطب (الدين) على أنه منهج للحياة الذي يشتمل على مفهوم ميتافيزيقي ويصحبه تنظيم اجتماعي، "كل منهج حياة أوكل نظام للحياة هو دين هذه الحياة"([5]) هذا هو السبب الذي جعل قطب يعتبر "أن الشيوعية ليست نظاماً اجتماعياً فقط بل تشتمل على مفهوم ميتافيزيقي قائم على الجدلية المادية، فهو ليس نظاماً اجتماعياً فقط بل هو أيضاً أحد الأديان"([6]) وبما أن أي مفهوم منظم للحياة- وكل حياة منظمة بالضرورة بمفهوم معين سواء

---

[1] - انظر سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، 1995، ص 138.

[2] - سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، مرجع سابق، ص137.

[3] - د.عثمان عبد المعز رسلان، التربية السياسية عند الإخوان المسلمين، الطبعة الأولي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1989، ص179.

[4] - سيد قطب ، نحو مجتمع إسلامي ، مرجع سابق ، ص51.

[5] - سيد قطب ، المستقبل لهذا الدين ، دار الشروق، القاهرة، 1995، ص15.

[6] - انظر، سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، مرجع سابق، ص 14.

وعاه حامله أم لم يعه-هو دين، ينتج عن هذا أن الدين والسلوك المنتظمين هما مرادفان لبعضهما. "فهنا لا يتعلق التعريف بالدين بالمفاهيم والمبادئ فقط ولكنه يتعلق أيضاً بالسلوك والحضارة مما يوجب أن نستنتج أن دين مجموعة ما أو شعب ما أو أمة ما ليس ما يدعونه، بل، ما يظهر أساساً في سلوكهم وفي حضارتهم"([1])

إذا فمن الواضح أن قطب يفسر الدين بطريقة قد تختلف عن بعض المفكرين المسلمين، حيث أنه يرى أن العمل هو مقياس الإيمان والمظهر الخارجي للاعتقاد، وقطب هنا وسع من مفهوم العمل.

إن مفهوم (الدين) عند سيد قطب يتضح من خلال ما أورده في تفسيره (في ظلال القرآن) لسورة التوبة: { **اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَـهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ {31}**

يقول قطب:" وهذه الحقائق وإن كان المقصود الأول بها في السياق هو مواجهة الملابسات التي كانت قائمة في المجتمع المسلم يومذاك من التردد والتهيب للمعركة مع الروم، وجلاء شبهة أنهم مؤمنون با لأنهم أهل كتاب.. هي كذلك حقائق مطلقة تفيدنا في تقرير (حقيقة الدين) عامة.."([2])

يقول قطب:" أن العبادة هي الإتباع في الشرائع، بنص القرآن وتفسير الرسول.. فاليهود والنصارى لم يتخذوا الأحبار والرهبان أربابا، بمعنى الاعتقاد بإلوهيتهم، أو تقديم الشعائر التعبدية إليهم.. ومع هذا حكم ا سبحانه عليهم بالشرك في هذه الآية، وبالكفر في آية تالية في السياق؛ لمجرد أنهم تلقوا منهم الشرائع فأطاعوها واتبعوها..وأن النص القرآني يسوي في الوصف بالشرك واتخاذ الأرباب من دون ا بين اليهود الذين قبلوا التشريع من أحبارهم وأطاعوه واتبعوه، والنصارى الذين قالوا بإلوهية المسيح اعتقاداً، وقدموا إليه الشعائر في العبادة. فهذه

---

[1] -موصللي، الأصولية الإسلامية (دراسة في الخطاب الإيديولوجي والسياسي عند سيد قطب) مرجع سابق، ص 69.

[2] - سيد قطب ، في ظلال القرآن ، االمجلد الثاني، الطبعة12، 1986 ،ص1653

كتاك سواء في اعتبار فاعلها مشركا با ، الشرك الذي يخرجه من عداد المؤمنين ويدخله في عداد الكافرين..([1])

يؤكد قطب في تفسيره لهذه الآية الكريمة على"أن الشرك با يتحقق بمجرد إعطاء حق التشريع لغير ا من عباده؛ ولو لم يصاحبه شرك في الاعتقاد بإلوهيته"([2]).

إن دين الحق الذي لا يقبل ا من الناس كلهم دينا غيره هو "الإسلام".. والإسلام لا يقوم إلا بإتباع ا وحده في الشريعة -بعد الاعتقاد بإلوهيته وحده وتقديم الشعائر التعبدية له وحده- فإذا اتبع الناس شريعة غير شريعة ا صح فيهم ما صح في اليهود والنصارى من أنهم مشركون لا يؤمنون با .."([3]) ، هنا يجمع قطب بين اليهود والنصارى والمسلمين غير المتبعين للشريعة في حكم واحد وهو أنهم مشركون با ، وقد كان هذا الموقف لقطب بداية بذرة التكفير التي نمت فيما بعد في فكره بشكل خاص والفكر الإسلامي بشكل عام. وقد نقل القضية خطوات أبعد في نظريته في تجهيل المجتمع، يقول سيد قطب: " إن الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية، لا من ناحية التصور، ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة من هذا التصور، فإما إسلام وإما جاهلية. وليس هنالك وضع آخر نصفه إسلام أو نصفه جاهلية، يقبله الإسلام ويرضاه.. فنظرة الإسلام واضحة في أن الحق واحد لا يتعدد، وأن ما عدا هذا الحق فهو الضلال"([4]).

فقد عرف سيد قطب المجتمع الجاهلي بأنه "كل مجتمع لا يخلص عبوديته وحده .. وتتمثل في العبودية، وفى التصور الإعتقادي، والشعائر التعبدية، وفى الشرائع القانونية"[5]، يضيف قطب "المجتمع الجاهلي تدخل فيه، المجتمعات الشيوعية،

---

[1] - سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد الثاني ، مرجع السابق، ص1653

[2] - المرجع السابق –ص1654

[3] -المرجع السابق - ص1654

[4] - سيد قطب – معالم في الطريق- مرجع سابق- ص 64.

[5] - المرجع سابق – ص 98.

وتدخل فيه المجتمعات الوثنية، وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية.. وأخيرا يدخل في إطار المجتمع الجاهلي، تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة"(1).

إن هذه المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة كما يقول قطب: "لا تدخل في هذا الإطار لأنها تعتقد بإلوهية أحد غير ا ، ولا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير ا أيضا، لكنها تدخل في هذا الإطار لأنها لا تدين بالعبودية وحده في نظام حياتها، فهي وإن لم تعتقد بإلوهية أحد إلا ا ، تعطى أخص خصائص الإلوهية لغير ا ، فتدين بحاكميه غير ا ، فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها وشرائعها وقيمها وموازينها، وعاداتها وتقاليدها، وكذا مقومات حياتها تقريباً"(2). يقول قطب: "نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية.. تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم، تقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم، وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية وتفكيراً إسلامياً.. هو كذلك من صنع الجاهلية"[3]، ويعرف سيد قطب الأمة المسلمة بأنها"جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي، وهذه الأمة بهذه المواصفات قد أنقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة ا من فوق ظهر الأرض جميعاً"(4).

يوظف قطب مفهوم "الجاهلية" كمفهوم نظري للتعبير عن إدانته لأنماط العيش التي لا تتطابق مع الهداية، ويتخطى المفهوم التاريخي الذي استعمل للدلالة على أن الجاهلية تعبر عن حياة العرب قبل الإسلام. ويطلق قطب هذا المفهوم عندما تكون حياة الأشخاص والمجتمعات قائمة على الهوى والرغبات، ولهذا تصبح الجاهلية

---

[1] - المرجع السابق، ص 98.

[2] - المرجع السابق، ص101.

[3] - المرجع السابق، ص 21

[4] - المرجع السابق، ص 22

مساوية للإبتعاد عن المنهج الرباني، ولهذا يرى سيد قطب أن المجتمعات الغربية والشرقية تعيش عيشة الجاهلية.

يقول قطب:" لم يجيء الإسلام إذن ليربت على شهوات الناس؛ الممثلة في تصوراتهم وأنظمتهم وأوضاعهم وعاداتهم وتقاليدهم سواء منها ما عاصر مجيء الإسلام، أو ما تخوض البشرية فيه الآن في الشرق أو في الغرب سواء..".(1) لقد تحولت الجاهلية مع سيد قطب إلى سلاح معرفي، استعمله قطب لرفض أنماط العيش والاجتماع والنظم الغربية والإسلامية السائدة في أيامه، بالإضافة إلى استعمال الجاهلية كمعيار لرفض الفكر الغربي وفلسفته والفكر الإسلامي قديمه وحديثه، كما وضح لنا في النصوص السابقة؛ مما أدى إلى تبلور اتجاه في الفكر الإسلامي المعاصر والحديث، يذهب إلى اعتبار الجاهلية حالة موضوعية تقوم على أنه لو توفرت مجموعة من السمات والخصائص فى فرد أو مجتمع أو نظام ما، كان من الممكن وصفه بالجاهلية بصرف النظر عن مكانه أو زمانه.

إن الحديث عن تطور فكرة (الجاهلية) وإطلاقها على المجتمعات كحالة موضوعية كما ارتبط بسيد قطب، ارتبط من قبله المودودي – وإن كان الأول قد تأثر بفكر الثاني كثيراً -إلا أن سيد قطب لم يمييز كما فعل المودودي بين جاهلية كاملة ومطلقة، وجاهلية مختلطة وجزئية، فنظرة سيد قطب للجاهلية نظرة شمولية، فالجاهلية المطلقة الكاملة تقوم على الرفض المطلق لوجود ا ، بينما تخلط الجاهليات الجزئية إلوهية ا مع غيره ولا تحكم بمنهج ا ، فالجاهلية عند سيد قطب هي كل لا يتجزأ، والعالم كله يعيش في هذه الجاهلية المطلقة(2).

إن تطور فكرة (الجاهلية)واعتبارها حالة موضوعية قد انتقل وبصورة كُتب لها الانتشار والذيوع في أدبيات أحدى فصائل (الصحوة الإسلامية)، فقد وصف

---

[1] - المرجع السابق، ص 165.

[2] - انظر د.أحمد موصللى، الأصولية الإسلامية (دراسة الخطاب الإيديولوجي والسياسي عند سيد قطب)، مرجع سابق، ص 16 – 17.

المودودي وشّخص واقع المسلمين بأنه جاهلي "ففكرهم الموروث جاهلي.. والوافد الذي أخذه عن الحضارة الغربية.. جاهلية جديدة.. معاصرة.. متحضرة، يقول المودودي ولقد فتحت (الجاهلية) الموروثة الباب للجاهلية الحديثة وأغرت الوحوش بضعف الفريسة.."[1].

إن موقف المودودى عما أطلق عليه " الجاهلية الوافدة" كان طبيعياً وفى ظروف بلاد مستعمر كالهند أن تكون المعركة الكبرى بين الصحوة الإسلامية وبين فكر التغريب الوافد مع الغزوة الاستعمارية الحديث، فهو الخطر الرئيسى والأكبر على "الحاضر"، وعلى " المستقبل، وعلى الماضي الموروث نقياً، أو مشوباً بالجاهلية القديمة.

هذا وللمودودي موقفٌ نقدي عميقٌ ودقيقٌ للحضارة الغربية بشقيها (اللبرالي–الرأسمالي) و(الشمولي الإشتراكي)، فهو يرى أن الحضارة الأوربية ذات طابع مادي – حتى لقد غلبت ماديتها على روحانيتها المسيحية التي اتسمت بالصوفية في صورتها الشرقية الأولى .. فعندما تدينت أوربا المسيحية تحولت مسيحيتها هذه إلى طبعة جديدة وخاصة .. وغدت مجرد مكون واحد من مكونات الحضارة الأوربية المادية وقسماتها... وهذا الطابع المادي للحضارة الأوربية ليس وليد عصر النهضة بل ميراث يوناني قديم، تمييز منذ القدم بالافتقار إلى التوازن"فغلبت المادة على الروح حتى آلهة ذلك الموروث اليوناني، كانوا في وثنية اليونان أبطالاً ماديين، عالمهم هو عالم الإنسان، والمودودي يسمى جاهلية اليونان التي لم تعرف الأديان السماوية ب"الجاهلية المحضة"، أما جاهلية الغرب المعاصرة فهي عنده "جاهلية الشرك"، لأنها رغم تدينها بالمسيحية إلا أن "إشراكها " المادة مع ا جعل روحانياتها مادية، وصارت إلوهيتها للبشر لا خالق البشر[2].

---

[1] - أبو الأعلى المودودي، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ترجمة محمد عاصم الحداد، طبعة بيروت، 1975،ص 129.

[2] - أنظر، عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، مرجع سابق، 101-102.

على الرغم من الاعتقاد السائد بأن المودودى هو من بدأ ببذر بذور تكفير المجتمع وجاهليته، إلا أنه قد تحرج فى نفس الوقت من تكفير الفرد، وقد وجد منفذاً من خلال مفهوم " الإسلام القانوني" الذي هو النطق بالشهادتين شفاهة والتصديق بأساسيات الدين، وبين "الإسلام الكامل " الذي هو جوهر الإسلام" عندما ينطبع " الذهن" و"السلوك" بطابع الإسلام، فالمسلم من الناحية القانونية كما يراه المودودي يدخل في دائرة الإسلام وليس في وسعنا أن نسميه كافراً، أو نمنعه حقوقه التي يحصل عليها في المجتمع الاسلامي بمجرد إقراره بالإسلام، يقول المودودي "إن من يلعن مؤمناً كان وكأنه قتله، وإن من يكفر مؤمناً كان وكأنه قتله، إن التكفير ليس حقاً لكل فرد والتكفير جرم اجتماعي أيضاً، إنه ضد المجتمع الإسلامي كله ويضر كثيراً بالمسلمين ككل.."[1].

أن المودودي وفى نفس الكتاب (الحكومية الإسلامية) لا يتحرج من تكفير الفرد بالمعاصي المتعلقة بالتكاليف الفردية -فروض العين- فقد أصدر حكماً بما أطلق عليه " الردة الجزئية" المفضية إلى (الردة النهائية) على هذا (الفرد) إن هو عصى ا وخالف شريعته فى (التكاليف الاجتماعية)، وكذلك على المجتمع الذي يسلك هذا المسلك. فقد خاطب المودودى الفرد قائلاً " إنك إن سلكت في قضاياك السياسية والاقتصادية مسلكاً يتفق وخطة أخرى غير خطة الإسلام المحكمة، فإن صنيعك هذا يعتبر ارتداداً جزئياً يفضى بك إلى ارتداد كلى نهائي"[2]، ويقطع المودودى بانتفاء الإسلامية عن المجتمع الذي يسلك هذا المسلك فيقول:" ولعمر الحق لا يمكن لإنسان ما لم يكن مصاب في عقله أن يتصور كون أحد من المجتمعات في الدنيا إسلامياً على الرغم من اختياره منهاجاً غير منهاج الإسلام لحياته.. وإن المجتمع إذا جاء على بصيرة منه، وبإرادته الحرة، يقر بأن الشريعة لم تعد منهاجاً لحياته، وأنه سوف

---

[1] - أبو الأعلي المودودي، الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس، طبعة القاهرة، 1977، ص 13.

[2] - المرجع السابق-ص 14.

يصنع المنهاج لحياته بنفسه، أو يقتبسه من مصدر غير مصدرها فليس ثمة سبب لنطلق عليه كلمة (المجتمع الإسلامي) أبداً[1].

وضح لنا جلياً من خلال ما ذكرنا سابقاً عن تصور المودودي لمفهوم الجاهلية، مدى الأثر الذي لحق بسيد قطب. إن المودودي ومن بعده سيد قطب لم يفرقا بين الخروج عن الشريعة من الفرد أو المجتمع إنكاراً لها وجحوداً، أو الخروج عليها تقصيراً وعصياناً الأمر الذي أدى إلى شيوع تهم "الكفر" و" الردة"، التي الصقها كثيرون ممن تأثروا بفكرهما سواء على مستوى الأفراد أو المجتمعات، والكفر في الشرع يأتي بمعني الجحود والتكذيب با ورسالاته كما في قوله تعالي: (**وَمَن يَكْفُرْ بِاللّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا**)النساء:136، وقد يطلق بمعني الردة عن الإسلام، والخروج عن حظيرة الإسلام، كما في قوله تعالي: (**وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**)المائدة:5، وقوله تعالي:(**وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَـئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**) البقرة:217.

طرح سيد قطب مفهوم الجاهلية في فترة الخمسينيات والستينات من -القرن السابق- لمواجهة المشروع السياسي العلماني لدول الاستقلال بعد رحيل الإستعمار المباشر وموقف الجماهير المسلمة غير الرافضة صراحة لهذا المشروع، بالإضافة إلى مواجهة الحضارة الغربية بمعسكريها.

كان لآراء المودودي و سيد قطب، في تعميمها لحكم الكفر على المجتمعات وخاصة المجتمعات التي تدين بالإسلام صدى واسع، فظهرت كتابات عديدة، بين مهاجم لهذه الآراء وأصحابها، وبين مدافع عن أصحابها من خلال تبرير مواقفهم هذه ،ومن باب هاتين الفكرتين القطبيتين(الجاهلية) و (الحاكمية) دخلت إلى الفكر السياسي

---

[1] - أبو الأعلي المودودي، القانون الاسلامي وطرق تنفيذه في باكستان، ضمن مجموعة(نظرية الإسلام والهدايه في السياسة والقانون، ترجمة محمد عاصم الحداد، طبعة بيروت 1969، ص 153-154.

الإسلامي وإلى العمل الحركي جميع أفكار المقاطعة والتكفير والاستحلال واستباحة الدماء والأموال.

إن آراء سيد قطب كان من الخطورة وبعد الأثر إلى حد دفع المرشد العام الثاني للإخوان المسلمين- المستشار حسن الهضيبى- إلى أن يخرج باسمه كتابا عنوانه (دعاة لا قضاة) ينفي فيه عن الإخوان اعتناقهم الفكر المؤدي إلى تكفير المجتمع أو الخروج عليه بقوة السلاح .وأنشأ حركة فكرية ساهم فيها -للرد عليه ومناقشته- عدد غير قليل من المفكرين الإسلاميين، أكثرهم من الذين عاشوا أزمانًا تحت مظلة فكر الإخوان المسلمين وتنظيمهم، يقول الهضيبى عن حكم الناطق بشهادتين إيماناً أنه مسلم، وبذلك لا يجوز قتله وتكفيره. فيقول: "وحكم الناطق بشهادتي أن لا إله ا وأن محمد رسول ا أن نعتبره مسلماً، تجري عليه أحكام المسلمين، وليس لنا أن نبحث في مدى صدق شهادته، إذ إن ذلك متعلق بما استشعره واستيقنه بقلبه، وهو أمر لا سبيل لنا للكشف عنه والتثبت منه، ولكن ذلك من شأن الذي يعلم السر وأخفى. فمن استيقن قلبه ما نطق به لسانه، كان عند ا مسلماً مؤمناً ونفعه ما تلفظه بلسانه" ([1]).

ويبرهن الإمام الهضيبى قوله بحديث نبوي شريف (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا ا ويؤمنوا بي، وبما جئت به فإن فعلوا ذلك، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على ا)، وبقوله تعالي: **(إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء)**، وعليه يقول الهضيبى " فعلمنا يقيناً أن من قال لا إلا إله ا وكان في قلبه مثقال ذرة من خير ليس مشركاً- والكافر والمشرك سواء- ويعني أنه ليس كافراً أيضا" ([2])

إنه لمن الواضح أن شيوخ الجماعة يومئذ، وفي طليعتهم الأستاذ الهضيبى، أن سيد قطب قد بلور منطلقاتٍ أو معالم نظرية لا تستمد مرجعيتها من الرؤية

[1] - الإمام حسن إسماعيل الهضيبي ، دعاة لا قضاة، دار الصديقين للنشر، ص 18.

[2] - الإمام حسن إسماعيل الهضيبي، دعاة لا قضاة، مرجع سابق، ص 18.

الإخوانية التاريخية ، بل ترتكز على مرجعيةٍ جديدة مبنية برمتها على نظرية الحاكمية الجديدة، التي تحولت فعلياً هنا مع قطب إلى نوعٍ من الأصول (الاعتقادية) وليس الفروع (الفقهية). من هنا شكّلت هذه المنطلقات النظرية منحنى خطيراً في فكر الإخوان يتناقض مع رسالة المرشد العام الأول المؤسس حسن البنا.

في (دعاة لا قضاة) رفض الهضيبي هذا الفكر ومضاعفاته وكتب ضده، لكن دون الإشارة إلى اسم منظّره سيد قطب كما فعل مع المودودي، لا ريب أن الهضيبي قد حسم في هذه الرسالة المنهج الحركي للجماعة في كونه منهج (الدعاة) وليس منهج (القضاة)؛ فالداعية يقرر الأحكام الشرعية.. لكنه لا ينصب نفسه قاضياً ليحكم على الأفراد، فالأصل لدى الهضيبي ألا نتعرض للأشخاص بحكم، ورسخ تصور الجماعة لموقعها في خريطة العمل الإسلامي بأنها (جماعة من المسلمين)، وليس (جماعة المسلمين) التي يشكل الخروج عنها أو تركها، خروجاً من الإيمان إلى الكفر على حد التأويل البسيط. ولقد قام الهضيبي في ذلك بشكلٍ مبكّرٍ نسبياً ببلورة معالم الأسس الجوهرية للقطيعة بين التيارين الراديكالي المتطرف والدعوي الوسطي المعتدل.

إلا أن هنالك من دافع عن المودودي سيد قطب، على سبيل المثال المستشار سالم البهنساوى حاول فى بعض كتبه الدفاع ، مما نسب إليهما من خلال آرائهما حول تكفير المجتمع المسلم وإطلاق صفة الكفر على المسلمين، يقول البهنساوي: "يفهم المقصود من الجاهلية فى كتب المودودى وسيد قطب وغيرها، فنفرق بين جاهلية الكفر وجاهلية المعصية، فلفظ الكفر رغم أن مدلوله الظاهر هو الكفر المخرج عن المِلة، إلا أنه قد يستخدم فى حالات لا تخرج عن الدين مثل اقتتال المسلمين، والطعن في النسب، والنياحة على الميت، وإيذاء الجار، فهذه أعمال وصفها النبي صلى ا عليه وسلم بالكفر، كما روى الإمام مسلم في كتاب الإيمان، ولكن يراد لها الكفر العملي، أو المجازي، أو كفر النعمة، وأيضاً ومن باب أولى لفظ الجاهلية قد

يتعلق بجاهلية الكفر والاعتقاد أو جاهلية المعصية، فالتبرج (**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى)** " (الأحزاب: 33)، وقول أ ذر لأخيه الإسلام: يا ابن السوداء، لا كن أن يكون إلا جاهلية ا عصية مهما تكررت هذه ا عصية، ما دامت لا تنبع عن اعتقاد ا اهلية، لأن من أرتكب معصية مع اعتقاده أنه مذنب وخاطئ كأن سرق أو شرب الخمر، فان فعله هذه المعصية أو غيرها لا يجعله كافراً، لأن الكفر يرتبط بإنكار أحكام الشريعة وعقائدها المعلومة له بالضرورة".[1].

إن ما يعنيه البهنساوى أنه لابد من التمييز بين الجاهلية بشقيها، جاهلية الاعتقاد " و" جاهلية المعصية"، وجاهلية المعصية هي أن يقوم المسلم بعمل من أعمال الجاهلية، ولكن لا يعتقد بصواب هذا العمل بل يعتقد بقبحه، ولا ينكر حكم ا فى الجاهلية كلها؛ ما كان منها كفراً واعتقاداً أو معصيةً وعملاً. من هذا ما جاء فى حديث جبريل لرسول ا صلى ا عليه وسلم " بشر أمتك أنه من مات لا يشرك با شيئا دخل الجنة، قلت ياجبريل وإن سرق وإن زنى؟ قال وإن سرق وإن زنى. قلت: وإن سرق وإن زنى، قال: نعم. قلت: وإن سرق وإن زنى؟ قال: نعم وإن شرب الخمر". رواه البخاري، وأيضا ما رواه مسلم عن عبد ا بن مسعود، لما نزلت **(الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ)** " الأنعام: 82، شق ذلك على أصحاب رسول ا وقال: أينا لا يظلم نفسه؟! فقال رسول ا : (ليس هو كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه(**يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**) لقمان: 13، من خلال ما ذكر يتضح أن البهنساوي أراد أن يقول بأن سيد قطب بريء مما نسب إليه، فتجهيل المجتمعات بما فيها المجتمعات المسلمة أو التي- تزعم أنها مسلمة- كما يحلو لقطب أن يطلق عليها، لم يكن حسب اعتقاد البهنساوى من باب جاهلية الاعتقاد وإنما هي جاهلية المعصية، وإن كنا لم نلمح في كتابات سيد قطب إلى مثل هذا التقسيم والتمييز، فقطب لم يميز بين جاهلية الإعتقاد وجاهلية

---

[1] - انظر سالم البهنساوي، أضواء علي معالم في الطريق، الطبعة الأولي، دار الوفاء، المنصورة، 1999، ص 241-242.

المعصية، فقد أطلق حكم الجاهلية على كافة المجتمعات، حتى المجتمعات التي تشهد (أن لا إله إلا ا وأن محمد رسول ا). هذا الموقف هو الذي أعطى قطب التبرير الكافي لرفض الإصلاح التدريجي، والدعوة لتغيير راديكالي جذري يرسي الدعائم لمجتمع إسلامي جديد يقوم على المنهج الإسلامي.

المبحث الثالث

طبيعة التغيير والمراحل التي يمر بها

تغيير واقع المجتمعات كان الهدف الذي سعى من أجل تحقيقه سيد قطب، واضعاً في تصوره أن كل المجتمعات المعاصرة له أصبحت مجتمعات جاهلية، يقول قطب: " إن مهمتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع، مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه. هذا الواقع الذي يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي، وبالتصور الإسلامي، والذي يحرمنا بالقهر والضغط، أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي أن نعيش"[1]

لكي تتحقق هذه المهمة يرى قطب أنه لابد من تكوين (الجماعة المؤمنة) التي ستقود البعث الاسلامي، الذي لن يتم إلا عن طريقها، وهى (تجمع عضوي حركي) و(وعصبة مؤمنة) أو(جيل قرآني فريد) يتأسى بجيل الصحابة الأوائل، يعيد التجربة الإسلامية الأولى في تفاصيلها ومراحلها. فالجاهلية لا تتمثل في نظرية مجردة ولكن تتمثل في تجمع حركي، فإن محاولة إلغاء هذه الجاهلية لا تتحقق من غير "إقامة تجمع حركي عضوي أقوى في قواعده النظرية والتنظيمية"[2]، يعني قطب من وراء ذلك "أن الجهد البشري شرط ضروري لإعادة إنشاء الإسلام على الأرض. فلا بد من تنظيم وعمل منظم يتحول إلى حركة لبعث الإسلام..ونقطة البدء الصحيحة، هي أن تبين (حركات البعث هذه) الشرط الأساسي "وجود" الإسلام، أو عدم وجوده،وأن تستيقن أن "وجود"الإسلام اليوم قد توقف، وإلا تفرع لهذا التقرير الخطير.وأن تعلم أنه

---

[1] - سيد قطب- معالم في الطريق -مرجع سابق-ص22.

[2] - المرجع السابق ،ص129

تستهدف إعادة إنشاء الإسلام من جديد أو بتعبير أدق رده مره أخرى إلى حالة "الوجود" بعد أنتوقف عن الوجود فترة.."([1])

يرى قطب "أن هذه الطليعة تزاول نوعاً من العزلة، من جانب يمكنها من التحرر كلية من مؤثرات الجاهلية، والتشرب بتعاليم الإسلام، ونوعاً من الإتصال (بالجاهلية المحيطة) من الجانب الآخر، غايته تبليغ الفكرة وإنجاز الضرورات المادية" [(2)]،

يشير سيد قطب في (ظلال القرآن) إلى هذه العصبة ودورها في التغيير، في تفسير الآية الكريمة الواردة في سورة الأنعام: {} **قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ {65}** يقول سيد قطب: "وهذا يقودنا إلى موقف العصبة المسلمة في الأرض. وضرورة مسارعتها بالتمييز عن الجاهلية المحيطة بها -والجاهلية كل وضع وكل حكم وكل مجتمع لا تحكمه شريعة ا وحدها، ولا يفرد ا سبحانه بالإلوهية والحاكمية- وضرورة مفاصلتها للجاهلية من حولها؛ باعتبار نفسها أمة متميزة من قومها الذين يؤثرون البقاء في الجاهلية، والتقيد بأوضاعها وشرائعها وأحكامها وموازينها وقيمها. إنه لا نجاة للعصبة المسلمة في كل الأرض من أن يقع عليها هذا العذاب: {أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض}.. إلا بأن تنفصل هذه العصبة عقيدياً وشعورياً، ومنهج حياة عن أهل الجاهلية من قومها -حتى يأذن ا لها بقيام "دار إسلام" تعتصم بها- وإلا أن تشعر شعوراً كاملاً بأنها هي "الأمة المسلمة"، وأن ما حولها ومن حولها ممن لم يدخلوا فيما دخلت فيه جاهلية وأهل جاهلية. وأن تفاصل قومها على العقيدة والمنهج، وأن تطلب بعد ذلك من ا أن يفتح بينها وبين قومها بالحق وهو خير الفاتحين. فإذا لم تفاصل هذه المفاصلة، ولم تتميز هذا التمييز.. حق عليها وعيد ا هذا. وهو أن

---

[1] - د.حسين سعد الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير ، مرجع سابق ص206.

[2] - سيد قطب، معالم في الطريق ، مرجع سابق ،ص23

تظل شيعة من الشيع في المجتمع، شيعة تتلبس بغيرها من الشيع، ولا تتبين نفسها، ولا يتبينها الناس مما حولها، وعندئذ يصيبها ذلك العذاب المقيم المديد؛ دون أن يدركها فتح ا الموعود! إن موقف التمييز والمفاصلة قد يكلف العصبة المسلمة تضحيات ومشقات.. غير أن هذه التضحيات والمشقات لن تكون أشد ولا أكبر من الآلام والعذاب الذي يصيبها نتيجة التباس موقفها وعدم تمييزه، ونتيجة اندماجها وتميعها في قومها والمجتمع الجاهلي من حولها... "([1])

إن فرض عزلة على هذه الجماعة أو الطليعة المنوط بها القيام بحركة التغيير، يعزل هذه الجماعة عن القاعدة الجماهيرية، فتفقد مناصريها"فلا يكف أبداً أن تربي الحركة الإسلامية جيلاً مسلماً مخلصاً لا يحس به الشعب ولا يعرفه ولا يتحمس له"([2])، بل إن تغلغل هذه الجماعة في داخل المجتمع يساعد على تكوين قاعدة جماهيرية كبيرة.

سيد قطب ومن خلال بعض كتاباته وعلى وجه الخصوص(معالم فى الطريق) يضع خطة العمل لهذه الطليعة أو الجماعة، التي بيدها القيام بعملية التغيير، والتأكيد على جاهلية المجتمعات التي- تزعم لنفسها أنها مجتمعات مسلمة- يعطى هذه الجماعة التبرير للقيام بعملية التغيير، وعملية التغيير هذه في مرحلتها النهائية ما هي إلا إقصاء الجاهلية من قيادة البشرية وتولى هذه القيادة، إذن فكون الخطاب القطبي يأخذ الطابع السياسي دون المعرفي، له ما يبرره من الناحية العملية.

إن عمل هذا التجمع متعدد المراحل، وكل مرحلة لها وسائلها التي تتناسب معها.. ويحذر قطب هذه الطليعة من أن تنزلق إلى الفخ الذي ينصبه لها خصومها، بسؤالها عن تنظيم المجتمع في المستقبل، إذ المهم في رأيه أن توجد هذه الطليعة التى

---

[1] -سيد قطب ، في ظلال القرآن، المجلد الثاني ،الأجزاء5-7، الطبعة12 ، 1986، ص1125.

[2] - د.محمد أحمد خاف ا ، مقال بعنوان: الصحوة الإسلامية في مصر، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي،مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق ،ص81.

تستوعب أحكام الدين، فإذا ما تم ذلك، فإن مواجهتها للواقع سوف تكون على أساس فهمها الصحيح لما جاء به الإسلام.

وإعداد الطليعة يتم عبر مدخلين:

المدخل الأول: عقدي، ويتمثل في تشكيل وعيها وبنائها الذهني بمفهوم العقيدة، لا على المستوى النظري، بل بمعنى التلقي للتنفيذ والعمل، وهو ما يراه أحد خصائص العهد المكي الذي أمتد ثلاثة عشر سنة، وكانت مهمته الأولى تأسيس العقيدة وتجسيدها بالحركة في الجماعة المؤمنة، إذ في هذا العهد لم تكن مرحلة بناء العقيدة منعزلة عن مرحلة التكوين العملي للحركة الإسلامية، والبناء الواقعي للجماعة المسلمة. لم تكن مرحلة تلقى (النظرية) ودراستها، ولكنها كانت مرحلة البناء القاعدي للعقيدة وللجماعة وللحركة وللوجود العقلي معاً، وهكذا ينبغي أن تكون كلما ُأريد إعادة هذا البناء مرة أخرى.[1] وفى هذه المرحلة يجب "أن يعيش الفرد (عزلة شعورية) بين نفسه وبين المؤثرات الأخرى، والتصورات المضادة، وأن يكون ولاؤه وتبعيته للتجمع الإسلامي"[2]، فنقطة البدء في تنشئة الفرد المسلم _الذي يحدث التغيير المطلوب_ هي إحياء مقومات العقيدة في عقول وقلوب الإفراد والجماعات، وإعادة بنائها في نفوسهم (ليعرفوها) مبتغين(الحركة) من وراء المعرفة لتحقيق مدلولها في عالم الواقع، مع نفي ما علق بها من تحريفات وتأويلات وشبهات، ويرى أن هذا البدء ضرورة للنشأة الصحيحة للفرد المسلم والمجتمع المسلم.[3]

إن هذه المرحلة هي مرحلة (التكوين العقدي)، تمتزج ب(التكوين العملي) للحركة، لأن العقيدة هنا لا تقف عند حدود " الدراسة النظرية، بل تتحول حركة المؤمن بالعقيدة إلى (عقيدة متحركة)، وأن تتلقى من النبع الصافي الوحيد وهو القرآن الكريم، وعندما تتكون هذه الطليعة التى تنعزل هذه العزلة، وتمضي في الطريق إلى

---

[1] - د. محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب والايدولوجيا ، مرجع سابق ، ص 131.

[2] - د.عثمان عبد المعز رسلان، التربية السياسية عند الإخوان المسلمين، ص 404.

[3] - سيد قطب، العدالة الإجتماعية في الإسلام، الطبعة السابعة، دار الشروق بيروت، 1981،ص 269.

البعث الإسلامي الجديد، فعليها أن تحدد طبيعة العلاقة بينها وبين الجاهلية المحيطة بها، فلابد لهذه الطليعة من الإنسحاب من النسيج الداخلي للمجتمع الجاهلي، حتى لا يقومون فعلا بتقوية المجتمع الجاهلى.. بدلاً من أن تكون حركتهم في إتجاه تقويضه لإقامة المجتمع الإسلامي"[1]. "إن هذه الطليعة تمضى في خضم الجاهلية، وهى تزاول نوعاً من العزلة من جانب، ونوعاً من الإتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة"[2].

المدخل الثاني: تنظيمي، "وتمثله مرحلة المواجهة والجهاد ضد طواغيت المجتمع الجاهلي، كما حدث في العهد المدني الذي استغرق عشر سنوات، وإقامة "دار الإسلام" كمجتمع خاضع للحاكمية الإلهية المنظمة لجميع شؤونه وفق الشريعة، وقائم على أمر العقيدة وحدها، دون أواصر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية الغربية، والحدود الإقليمية السخيفة"[3]، وفى هذه المرحلة على المسلمين أن ينطلقوا "بالجهاد، الذي هو فرض عين على كل رجل منهم وامرأة، لإزالة كل صور العقبات والضغوط التي تمثلها الحكومات والنظم الجاهلية، والتي تحول دون نشر العقيدة"[4].

مما تقدم يتضح وجوه المغالاة في هذا الفكر الذي يحصر المسلمين في نطاق "طليعة" محدودة، ويحصر هذا الوصف عن جمهور الأمة ويوكل دور التغيير لهذه الطليعة فقط. والسؤال المطروح الآن كيف يمكن تكوين هذا الجيل في هذا المجتمع القائم الذي يصفه قطب بأنه مجتمع جاهلي، وكافر. ثم من الذي سيقوم بتربية هذا الجيل الجديد، أهي الحكومة القائمة التي تمارس سلطتها نيابة عن المجتمع القائم وهي الأخرى جاهلية كافرة، أم هو المجتمع المسلم الذي لم يتكون بعد.

---

[1] - سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 55-56.

[2] - المرجع السابق، ص 11-12.

[3] - المرجع السابق- ص 58.

[4] - المرجع السابق – ص 131.

مفهوم الجهاد عند سيد قطب:-

إن سيد قطب - متابعة للمودودى – يرى أن الجهاد الإسلامي ليس فقط دفاعاً عن الدعوة فى وطن بعينه، بل هو أيضا هجوم على " النظم والحكومات" التي لا تدين بالحاكمية الإلهية، ولا يجوز قطب آراء المعاصرين المسلمين الذين يقولون:إن الإسلام يعلن الجهاد فقط لأسباب دفاعية، فيصف هذا القول بأنه نتيجة عقلية متخلفة لأن الإسلام لا يقبل هذا النمط من التفكير، وأنهم تأثروا بمفاهيم غير إسلامية"كمفاهيم المستشرقين وهجماتهم"([1])، ومن الملاحظ أن مجمل الجماعات الأصولية المعاصرة تتفق مع هذا الرأي،(هذا ما جعلنا نناقش هذا الجانب بشئ من التوسع في الفصل الخاص بالجماعات الإسلامية المعاصرة).

حاول سيد قطب البرهنة على عدم دفاعية الإسلام، وقد أقتبس قطب الآيات التي يؤكد من خلالها أن الأمر بالجهاد مر بمراحل ويستشهد برأي الإمام ابن القيم، يقول قطب: "

1. لقد كف ا المسلمين عن القتال في مكة، وفي أول العهد بالهجرة إلى المدينة.. وقيل للمسلمين: {**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّواْ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُواْ رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى وَلاَ تُظْلَمُونَ فَتِيلاً** }. النساء:77..
2. ثم أذن لهم فيه، فقيل لهم: {**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ)**.الحج:39-41..
3. ثم فرض عليهم القتال بعد ذلك لمن قاتلهم فقيل لهم:(**وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ** }.البقرة:190..

---

[1] - المرجع السابق – ص 65.

4. ثم فرض عليه قتال المشركين كافة فقيل لهما(**وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ** }.التوبة:36..وقيل لهم: **قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ** }.التوبة:29. فكان القتال –كما يقول الإمام ابن القيم- محرماً، ثم مأذوناً به لمن هم بالقتال، ثم مأموراً به لجميع المشركين"[1]

تعددت أقوال جمهور العلماء والفقهاء في ما إذا كان الجهاد مفروضاً منذ أول الأمر به على سبيل الوجوب العيني، أم الوجوب الكفائي؟..وفي تفصيل ذلك يقول صاحب العبرة:"اختلف في جهاد الكفار هل كان فرض عين، أو فرض كفاية، وفيه قولان مشهوران للعلماء، وهما أنه كان عيناً على الطائفتين(المهاجرين والأنصار)، وكفاية في حق غيرهم والتحقيق على عينه النبي صلى ا عليه وسلم في حقه، وإن لم يخرج فيها بنفسه المقدسة، وأما ما بعد فهو فرض كفاية، لفعله في السنة مرة عند الجمهور وقيل يجب كلما أمر، وهو قوي راجح"[2] يقول صاحب العبرة من الأدلة على أنه فرض كفاية، أنه صلى ا عليه وسلم كان ينفر تارة بنفسه، وتارة يرسل غيره وينتقي بعض المسلمين، وإن كانت سراياه وبصورة متعاقبة، والمسلمون بعضهم في الغزو، وبعضهم في أهله، ويدل على عدم وجوب الجهاد على الجميع أيضاً قوله تعالى: {**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ** }. سورة التوبة:122[3]

أما لعامة المسلمين فيقول أكثر الفقهاء:إن الجهاد فرض كفاية، وأحياناً فرض عين في حالات معينة. يقول القرطبي:"وقال جمهور من الأمة: أول ما فرض إنما كان على الكفاية دون تعيين غير أن النبي صلى ا عليه وسلم إذا استنفر تعين عليهم النفير لوجوب طاعته ثم قال: والذي استقر عليه الإجماع أن الجهاد على كل أمة

---

[1] - المرجع السابق، ص 75.

[2] - صديق حسن خان، العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة ، شرح محمد السعيد بسيوني زغلول ، الطبعة الأولى ، 1985 ، ص 15-16

[3] صديق حسن خان ، العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة ، المرجع السابق، ص 17

محمد صلى ا عليه وسلم فرض كفاية، فإذا قام به من قام من المسلمين سقط عن الباقين إلا أن ينزل بساحة الإسلام فهو حينئذ فرض عين"([1]) ويتفق مع هذا الرأي الأحناف والمالكية والشافعية، من الأحناف يقول الزيلعي في تبيين الحقائق:"الجهاد فرض كفاية ابتداء، وفرض عين إن هجم العدو"([2]).

لقد دعا الإسلام إلى السلام العام بين البشر، حتى أن كلمة (السلام) وردت فى أكثر من مائة آية، بينما لم تذكر كلمة حرب ومشتقاتها إلا في ست آيات فقط، وليست الحرب فى الإسلام للثأر أو الإنتقام، وإنما هي لإعلان الحق، ودفع عدوان الباطل، ولذلك فإن الإسلام يفتح باب الحوار مع كافة الأديان، ليعيش الجميع فى أمن، وهذا الحوار يستمد شرعيته من المبدأ الإسلامي في الدعوة إلى الكلمة السواء، التي بينتها الآية الكريمة " **قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ** " (آل عمران:64)، وهذا الحوار يحكمه حسن إختيار الكلمة، وقوة الحجة " **وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً**" (البقرة: 83) " **وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** " (العنكبوت: 46)[3].

وقد حصر قطب مهمة الجهاد الإسلامي وأهله في:

1. إزالة النظم والحكومات بالوسائل المكافئة لما تتصدى به لهذا الجهاد الإسلامى، يقول سيد قطب: فلا بد أولاً من " تحطيم الأنظمة السياسية الحاكمة، أو قهرها، حتى تدفع الجزية وتعلن استسلامها بين جماهيرها، وهذه العقيدة تعتنقها أو لا تعتنقها بكامل حريتها.."[4]
2. وتطبيق الحاكمية الإلهية في كل مجتمعات الأرض، أي حكمها بمنهج الإسلام وشريعته. يرى قطب أن ا فرض الجهاد على المؤمنين:"ليقيموا في الأرض

---

[1] - الإمام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء السابع، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة دار الكتب المصرية،1938 ص293.

[2] - - جمعة أمين عبد العزيز، الفريضة المفترى عليها"الجهاد في سبيل ا " ، الطبعة الثانية ، دار الدعوة، القاهرة، 2001 ،ص 343

[3] - انظر جمعة أمين، قضية الإرهاب الرؤية والعلاج، مرجع سابق، ص 125.

[4] -سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 65.

نظامه الشامخ العادل القويم. على أن يختار الناس عقيدتهم التي يحبون، في ظل هذا النظام الذي يشمل المسلم وغير المسلم"[1]

3. عرض الإسلام كعقيدة، وهى عنده خص الدين كمنهج وشريعة، وعرضه على شعوب الأرض بالبيان والحجة، مع ترك الحرية لها تؤمن بالعقيدة الإسلامية أولاً تؤمن بها. [2]

مما تقدم يتضح لنا تصور قطب لتنظيم العلاقات مابين المجتمعات الإسلامية وغيرها، وهي في تصوره تنحصر في طريقتين فقط" الأولى:أن الإسلام هو أساس العلاقات الدولية، أما الثانية: فالسماح للإسلام بالدعوة دون معارضة من أنظمة سياسية أو قوة مادية فيجب أن يكون للشعوب الحرية في رفض أو قبول الإسلام. لذلك فإن المجتمعات التي هي بحاجة للثورة هي المجتمعات غير القائمة على المفهوم الإسلامي بإلوهية والحياة والإسلام. وبهذا التعريف يشمل قطب أيضاً كل المجتمعات الإسلامية التي تؤمن بإلوهية غير ا وتخضع لحكم غير ا . فمع أن الإسلام يسمح لغير المسلمين بإتباع عقائدهم فهو لا يسمح للناس أن يحكمهم قانون البشر.

هنا لا يمييز قطب بين الاستيلاء على السلطة وإقامة الدين، فاستيلاء على السلطة شئ، وإقامة الدين شئ آخر، والمطلوب إقامة الدين وليس الاستيلاء على السلطة، يقول ا تعالى: **شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَاإِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاء وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ** {13}، "إن النجاح في الاستيلاء بالقوة لا يعني الإسراع في تطبيق المبادئ، فكم من فئات حربية انقضت على السلطة، وحكمت سنيين طويلة والشعب عنها بمعزل، أما إقامة شرع ا

[1] - سيد قطب ، هذا الدين، مرجع سابق، ص 91.

[2] - انظر عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، مرجع سابق، ص 167.

فإنه يقوم على دعائم:روحية، وعقلية، ونفسية، وأخلاقية، وهذا لا يتحقق بانقلاب أو استيلاء على السلطة إنما بتربية ودعوة ولإقناع." ([1])

إن موقف سيد قطب هذا يثير كثير من الجدل، فالمطلوب هو تأمين الحرية والإستقلال لدار الإسلام.. وتأمين حرية الدعوة والدعاة وإزالة العوائق من سبيلهما على النطاق العالمي، فإن تحقق ذلك سلماً فلا ضرورة للقتال ضد النظم التى لا تدين فى مجتمعاتها بالحاكمية الإلهية(2)، ولذلك فان رسول ا صلى ا عليه وسلم كان يقول للجند وهم متوجهون للقتال: "تألفوا الناس وتأنوا بهم، ولا تغيروا عليهم حتى تدعوهم، فما على الأرض من أهل مدر ولا وبر أن تأتوني بهم مسلمين، أحب إلى من تأتوني بأبنائهم ونسائهم، وتقتلوا رجالهم "ولذلك فإن الإسلام في حالة الخصومة يستبطئ أسباب الود في النفوس، بنظافة السلوك، وعدالة المعاملة، انتظاراً لليوم الذي يقتنع فيه الخصوم بأن الخير تحت هذا اللواء الرفيع، ولا ييأس الإسلام في هذا اليوم " **عَسَى اللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** {7}**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**" (الممتحنة:7-8)".[3]

إن معنى قوله تعالى:" ويكون الدين كله " ليس القتال حتى تستلم كل النظم فى جميع أرجاء الأرض، ويحكمها المسلمون بالحاكمية الإلهية، ذلك لأن حديث الآية هو عن "المشركين" في مكة وليس عن " أهل الكتاب"، ثم أن الآية تقول: (**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّه فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**)(الأنفال: 39)

---

[1] - جمعة أمين عبد العزيز ، الفريضة المفترى عليها"الجهاد في سبيل ا " ، الطبعة الثانية ، دار الدعوة ، القاهرة ، 2001 ،ص 58.

[2] - عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري ، ص 168.

[3] - انظر جمعة أمين ، قضية الإرهاب الرؤية والعلاج ، الطبعة الاولي ، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ، 1998، ص 105.

فالقتال أصلاً لمنع فتنة المشركين للمؤمنين عن دينهم، وليس معنى كون الدين كله هو عموم الحاكمية، أي " الدين الإسلامي كل أرجاء الأرض " **وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ** "(هود: 118)،

فالاختلاف والتعدد في الشريعة والدين إرادة إلهية ومشيئة إلهية " **وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ** "(الكهف: 29)، وأقر بذلك أن الناس لن يؤمنوا كلهم ولو حرصنا على ذلك " **وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ** "يوسف:103.

دار الحرب ودار السلام:-

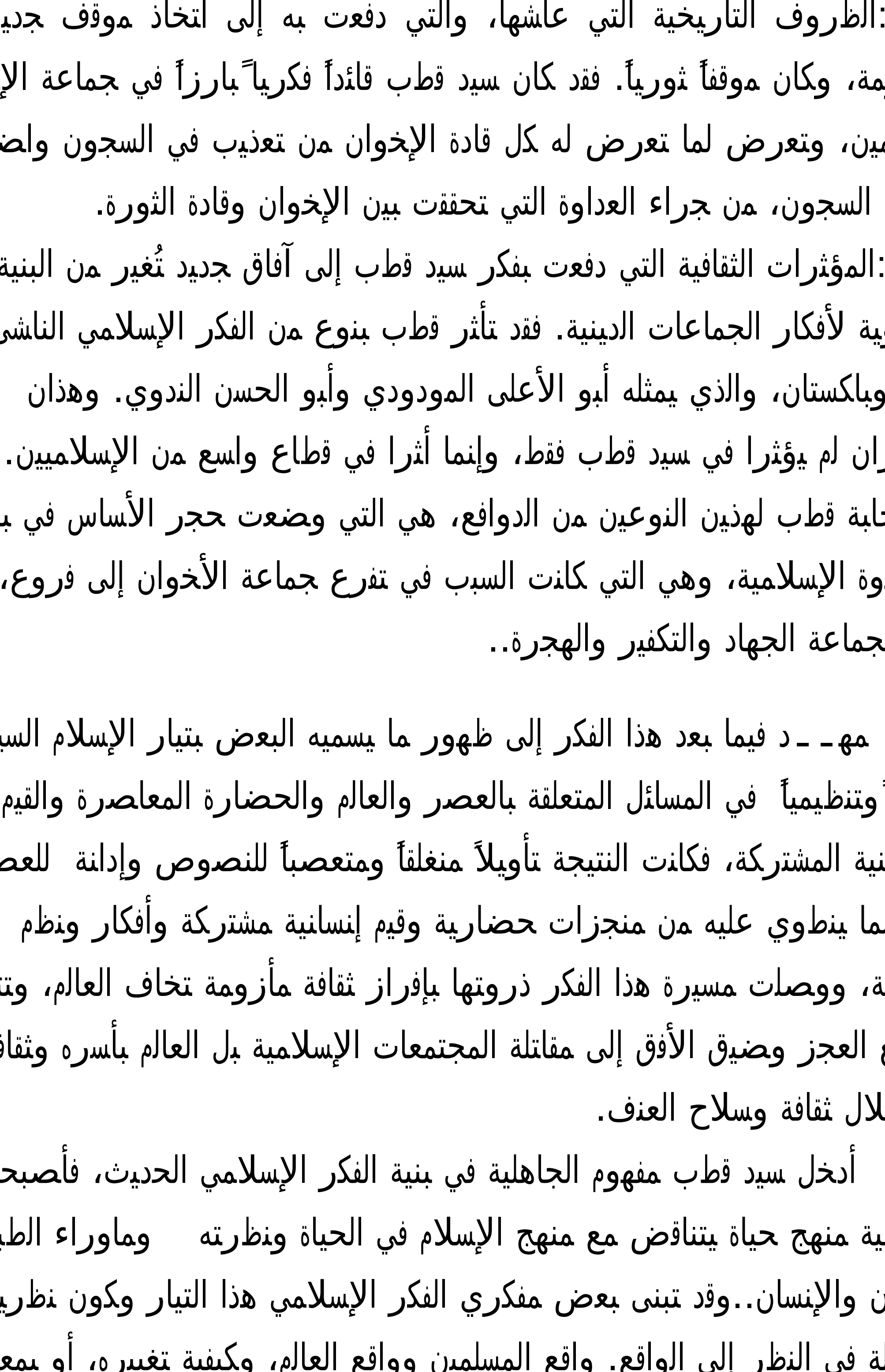
يقول قطب إن"الأرض التي يسيطر عليها النظام الإسلامي وتحكمها الشريعة الإسلامية هي(دار الإسلام) سواء كان سكانها من معتنقي عقيدته كلهم أو كان بعضهم من معتنقي الديانات الأخرى..واعتبار الأرض التي لا يسيطر عليها النظام الإسلامي ولا تحكمها الشريعة الإسلامية هي(دار الحرب)أيا كان سكانها"[1]

إن الإسلام هو دين السلام، لذا يقوم منهجه أساساً على مدار السلام، وتقسيم البلاد إلى دار السلام ودار حرب، إنما يبتغي توافر صفة الأمن والسلام للمسلمين في دارهم، وتوقي الخوف من العدوان عليهم في غير دارهم، وإن هذا التقسيم منهاج المسلمين في العلاقات، ذلك لأنه تغاير الدين ليس هو في الحقيقة مناط هذا التقسيم، وإنما مناطه ترجيح سوء المعاملة والاعتداء وا تعالى يقول: {**لاَّ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ** }الممتحنة:8-9. ومن ثم فإن دار الحرب ليست إلا الدار التي تأبى أن تكون على علاقات سلم مع الدولة الإسلامية، فوصفها بذلك وصف عارض ينطبق ما بقيت مبرراته ويزول بزوالها.

خلاصة القول: إن الدور التجديدي الثوري الذي لعبه سيد قطب كان استجابة منه لنوعين من الدوافع:

---

[1] - سيد قطب ، هذا الدين ، مرجع سابق ، ص 91.



الأول:الظروف التاريخية التي عاشها، والتي دفعت به إلى اتخاذ موقف جديد من الحكومة، وكان موقفاً ثورياً. فقد كان سيد قطب قائداً فكرياً ً بارزاً في جماعة الإخوان المسلمين، وتعرض لما تعرض له كل قادة الإخوان من تعذيب في السجون واضطهاد خارج السجون، من جراء العداوة التي تحققت بين الإخوان وقادة الثورة.

الثاني:المؤثرات الثقافية التي دفعت بفكر سيد قطب إلى آفاق جديد تُغير من البنية المعنوية لأفكار الجماعات الدينية. فقد تأثر قطب بنوع من الفكر الإسلامي الناشئ في الهند وباكستان، والذي يمثله أبو الأعلى المودودي وأبو الحسن الندوي. وهذان المفكران لم يؤثرا في سيد قطب فقط، وإنما أثرا في قطاع واسع من الإسلاميين. واستجابة قطب لهذين النوعين من الدوافع، هي التي وضعت حجر الأساس في بناء الصحوة الإسلامية، وهي التي كانت السبب في تفرع جماعة الأخوان إلى فروع، من بينهم جماعة الجهاد والتكفير والهجرة..

مهـ ـد فيما بعد هذا الفكر إلى ظهور ما يسميه البعض بتيار الإسلام السياسي فكرياً ً وتنظيمياً في المسائل المتعلقة بالعصر والعالم والحضارة المعاصرة والقيم الإنسانية المشتركة، فكانت النتيجة تأويلاً منغلقاً ومتعصباً للنصوص وإدانة للعصر كله، بما ينطوي عليه من منجزات حضارية وقيم إنسانية مشتركة وأفكار ونظم سياسية، ووصلت مسيرة هذا الفكر ذروتها بإفراز ثقافة مأزومة تخاف العالم، وتتجه بدوافع العجز وضيق الأفق إلى مقاتلة المجتمعات الإسلامية بل العالم بأسره وثقافته من خلال ثقافة وسلاح العنف.

أدخل سيد قطب مفهوم الجاهلية في بنية الفكر الإسلامي الحديث، فأصبحت الجاهلية منهج حياة يتناقض مع منهج الإسلام في الحياة ونظرته وماوراء الطبيعة والكون والإنسان..وقد تبنى بعض مفكري الفكر الإسلامي هذا التيار وكون نظرية متكاملة في النظر إلى الواقع. واقع المسلمين وواقع العالم، وكيفية تغييره، أو بمعنى

آخر، فأن النظرية القطبية تحولت إلى منهج في العمل الإسلامي له قسماته الفكرية، وسماته الحركية المسيطرة على بعض الحركات الإسلامية وأفرادها.

الفصل الرابع
موقف بعض الجماعات الإسلامية المعاصرة
من التغيير

تمهيد:-

يتضمن هذا الفصل مبحثين أساسيين:

المبحث الأول: يتعلق بقضية التعامل مع العنف كأحد وسائل التغيير عند بعض الجماعات الإسلامية وأسبابه.

المبحث الثاني: نناقش فيه أهم القضايا المتعلقة بالتغيير الواردة في كتاب "الفريضة الغائبة"، الذي تبلورت فيه خلاصة آراء هذه الجماعات، حول وسائل وأدوات التغيير.

المبحث الأول

العنف عند بعض الحركات الإسلامية المعاصرة

المقصود بالحركات الإسلامية هنا : "تلك الجماعات التي تشترك معاً في اعتبار أحد جوانب الإسلام أو تفسيراته الإطار المرجعي لها سواء فيما يخص وجودها أو أهدافها، والتي تنشط بطرق مختلفة من أجل تطبيق الصورة التي تراها للإسلام في المجتمعات والدول والمجالات التي توجد بها"([1]).

ويلعب الجانب الفكري دوراً محورياً في تحديد التمايزات بين الجماعات الإسلامية المختلفة بالإضافة إلى جوانب أخرى ترتبط به بصورة أو بأخرى. وعلى الرغم من وجود بعض المعايير الأخرى التي يمكن أن نستند إليها في تصنيف تلك الحركات، مثل الأصول الاجتماعية لها أو تصوراتها السياسية أو أساليبها الحركية، فإن الأساس الفكري يظل هو القاعدة الأكثر صلابة لهذا التصنيف والتمييز فيما بينها، "ويمتد التأثير الحاسم للأساس الفكري إلى مختلف جوانب الحركات الإسلامية، بدءا من أسمائها ومروراً بمصطلحاتها ورموزها وأشكالها التنظيمية ، وانتهاء بإستراتيجياتها وأساليبها الحركية"([2])

وقد تختلف تلك الجماعات في فهمها لتفاصيل علاقة مشروعها الفكري والسياسي والاجتماعي بقواعد الإسلام وأصوله كما قد تختلف في تفسيرها لبعض تلك القواعد والأصول، إلا أنها تظل جميعها مع ذلك تعتقد في صحة انتساب مشروعها للإسلام وتظل تطلق عليه صفة (إسلامي)، وقد لعبت الظروف السياسية والاجتماعية أيضا دوراً لا يستهان به في نشأة هذه الجماعات وعلى تفسيرها لأصول وقواعد الإسلام، وبالتالي على موقفها من التغيير الاجتماعي، وقد تمثلت في إختلاف الرؤى حول وسائل التغيير وأولوياته. وقد كان من أبرز نقاط الإختلاف موقف هذه

---

[1] - ممدوح الشيخ ، الجماعات الإسلامية المصرية المتشددة في أتون 11سبتمبر(مفارقات ومجازفات التحول)،الطبعة الأولى ،مكتبة مدبولي ،2005 ،ص11.

[2] -المرجع السابق ،ص12.

الجماعات من استخدام العنف في التغيير، ويمكن القول أن هناك ثلاثة مواقف للجماعات الأصولية الإسلامية من مسألة العنف:

الموقف الأول:ممارسة العنف ضد الجميع حكاماً ومحكومين، وهو موقف(جماعات التكفير)[1].

الموقف الثاني:ممارسة العنف ضد الحكام أو أعوانهم مكرهين أو غير مكرهين وأن المكره يقاتل ويبعث على نيته، وهو موقف(الجماعة الإسلامية والجهاد بمصر[2]- وبعض فصائل الجماعات المسلحة في الجزائر).

---

[1] -اسم التكفير والهجرة هو "اسم أطلقته أجهزة الأمن(المصرية)على جماعة أسمت نفسها(جماعة المسلمين)، إلا أن هذا الاسم قد التصق بتلك الجماعة واشتهرت به، ويعتبر ظهور تيار"التكفير والهجرة" مرتبط بظهور شخصية "صالح سرية" في مصر، تلتقي هذه الجماعات على كتب سيد قطب باعتبارها مراجعها الرئيسة، ثم كتب محمد بن عبد الوهاب التي يهتم فيها بتكفير القبائل المعاصرة له وإعلان الحرب عليها. يعرف أتباعها بإكثارهم من ذكر لفظ (الحاكمية)، . ويكفرون الناس بناء على تسلسلات منطقية منطلقة من هذا المبدأ.

[2] - نشأ تنظيم الجهاد على يد شاب يدعى البرعي عام 1958وحسب رواية نبيل البرعي نفسه، الذي كان يبلغ من العمر في ذلك الوقت(22عاماً)فإنه قد عثر على كتاب لابن تيمية عن فتأوي الجهاد، فبدأ الاهتمام بهذا الموضوع واعتبر أن الطريق الصحيح لتعديل مسار العالم الإسلامي يكمن في ممارسة الجهاد،أثرت أفكار سيد قطب في بعض كوادر الإخوان، وكان لعمليات التعذيب والإذلال، أثر كبير في زيادة الفجوة بين الإسلاميين والنظام القائم آنذاك. فشكلت منظمة (الفنية العسكرية) من مجموعتين إسلاميتين أحداهما متأثرة بأفكار سيد قطب، والأخرى سلفية النزعة والتوجه بقيادة صالح سرية، والتي انتهت بإعدامه. وأعتبر سرية بأنه هو الذي وضع حجر الأساس لما عرف فيما بعد بتنظيم الجهاد المصري

الموقف الثالث:نبذ العنف وعدم ممارسته تحت أي مبرر، وهو(التبليغ والدعوة)

أسباب اتجاه بعض الحركات الإسلامية المعاصرة للعنف:-

تعددت الآراء حول أسباب اتجاه بعض الحركات الإسلامية للعنف وهي:

أولاً:ترجع بعض الجماعات الأصولية أسباب لجوئها إلى العنف إلى ما تمارسه الحكومات ضدها من عنف، وأن استخدام القوة لم يكن سوى ردة فعل لتلك الممارسات. " فقد جاء في أحدى نشرات الجماعة الإسلامية في مصر(أن الجماعة الإسلامية مارست كافة الأساليب السلمية المتاحة..من عقد المؤتمرات وتنظيم المسيرات، و توزيع البيانات..بالإضافة إلى اللجوء إلى القضاء..إلا أن ذلك لا ينفي حدوث عدة صدمات في أماكن كثيرة في العاصمة ومعظم المحافظات نتيجة اقتحام المساجد ومحاولة منع اللقاءات الأسبوعية التي تعقدها الجماعة الإسلامية..إلا أنه باستقراء الصدمات تظهر حقيقة هامة وهي أن الدولة دائماً هي التي تبدأ بالعنف أو تسعى لافتعاله"([1])

وهنا يتجه السؤال عن طبيعة أو أسباب الصراع بين الدولة المعاصرة وبعض الجماعات الإسلامية. والسبب الواضح هو أن الدولة المعاصرة هي دولة(علمانية) واضحة المعالم والسمات، وبالتالي لا يمكن أن يحدث الانسجام بينها وبين تلك الجماعات فوفق تصور تلك الجماعات فإن تلك الدول المعاصرة هي كيانات لا ترتبط بصلة ذات بال بالإسلام_ وهنا يكثر الجدل_.

وفي أحدى الدراسات عن أسباب اتجاه بعض الجماعات الإسلامية للعنف يرى (فرانسوا بورجيا) أن العنف الذي لازم بعض الجماعات الإسلامية هو رد فعل على القمع الذي يتعرضون له من قبل بعض الأنظمة العربية أو هو رفض هذه النظم مشاركة الإسلاميين في الحياة السياسية حيث يقول:"لقد أصبح من المألوف في جميع العالم العربي تقريباً أن يثير القمع الذي يبادر به النظام خصومه الإسلاميين رد فعل

[1] - د.رضوان أحمد الشيباني، الحركات الإسلامية في العالم العربي، مرجع سابق ،ص253.

عنيفاً من قبل بعض الحركات الإسلامية لا يلبث أن يتطور إلى موجة من العنف تتولد عنها حركة ديناميكية هي أهم ما يميز المأزق الحالي لكثير من الدول العربية"([1]).

وهذا القول الذي انتهى إليه من "حرمان التيار الإسلامي من حق العمل العلني والقانوني، وحرمانه من أشكال الممارسة السياسية العلنية..وليس له بديل إلا السلبية أو العنف"([2]).

ويمكن القول هنا أن العنف الذي تمارسه تلك الجماعات له ما يبرره لهذا المدى أو ذاك، على الأقل من الممكن النظر إليه من زاوية أنه دفاع عن الذات أو محاولة لإثبات حق مشروع حتى وفق الرؤية العلمانية.

كذلك تفسر هذه الجماعات استخدامها للعنف إلى عدم احترام الحكومات لثقافة المجتمع والتطاول على الرموز الدينية والتاريخية، بالإضافة إلى عدم إدراك البعد الاجتماعي والتركيبة الاجتماعية، بحيث تتعامل الجهات الأمنية بطرق تستفز التركيبة النفسية والثقافية للمجتمع فيتحول الأمر إلى نوع من الثأر الشخصي بين عائلات مدنية وأجهزة الشرطة. ورغم ما في التفسير من صحة إلا أنه لا ينطبق على كل الحالات أو مهما يكن من أمر فإن الحكم على تلك الجماعات لابد أن تسبقه دراسات معمقة سوسيولوجية.

ثانياً:الخلط بين التكفير والعنف

إن قضية تكفير المسلم قديمة ولها جذورها في تاريخ الفكر الإسلامي منذ عهد الخوارج. اعتبرت جماعات التكفير أن استعمال القوة والعنف له ما يبرره فالذين تتوجه لهم أعمال العنف ليسوا بمسلمين-وفق تصورها-وبالتالي فهم غير معصومين الدم والمال. تدور أفكار تلك الجماعات حول مجموعة من المفاهيم "فالجماعة لا تعترف بالاجتهاد، وتهدر كل المجهود الفكري والفقهي الذي شهده الواقع الإسلامي طوال القرون الماضية وتزعم أن من الضروري التعامل مع النص مباشرة من

---

[1] -عزام التميمي ، مشاركة الإسلاميين في السلطة، منظمة ليبرتي، لندن، 1994ص95.

[2] - محمد مورو، جماعات العنف (1958-1998)من النشأة إلى وقف العنف، القاهرة، المختار الإسلامي، ص8.

الكتاب والسنة"[1]، "وكل من أخذ بأقوال الأئمة بالإجماع حتى ولو كان إجماع الصحابة أو القياس أو بالمصلحة المرسلة أو بالإستحسان ونحوها فهو في نظرهم مشرك كافر، والعصور الإسلامية بعد القرن الرابع الهجري كلها عصور كفر وجاهلية، لتقديسها لهم التقليد المعبود من دون ا تعالي فعلي المسلم أن يعرف الأحكام بأدلتها، ولا يجوز لديهم التقليد في أي أمر من أمور الدين".[2]

بداهة أن هذا ينطبق على تصورات بعض تلك الجماعات لا كلها هكذا أسرف هؤلاء في التكفير، فكفروا الناس أحياءاً وأموتاً بالجملة، هذا مع أن التكفير المسلم أمر خطير، يترتب عليه حل دمه وماله، والتفريق بينه وبين زوجه وولده، وقطع ما بينه وبين المسلمين، فلا يرث ولا يورث ولا يوالي، وإذا مات لا يغسل ولا يكفن، ولا يصلي عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين. ولهذا حذر النبي صلى ا عليه وسلم من الاتهام بالكفر، فشدد التحذير، وفي الحديث الصحيح "من قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما" كما لم يكن الآخر كافرا بيقين فستردت التهمة علي من قالها، ويبوء بها، وفي هذا خطر جسيم وقد صح من حديث أسامه بن زيد أن من قال: "لا إله إلا ا " فقد دخل في الإسلام وعصم دمه وماله. وإن قالها خوفاً أو تعوذاً من السيف، فحسابه علي ا . ولنا الظاهر، ولهذا أنكر النبي صلي ا عليه وسلم غاية الإنكار علي أسامه حين قتل الرجل في المعركة بعد أن نطق بالشهادة، وقال: قتلته بعد أن قال: لا إله إلا ا ؟ قال: إنما قالها تعوذاً من السيف، قال: هل شققت قلبه؟ ما تصنع ب"لا إله إلا ا "؟!! قال أسامه: فما زال يكررها حتي تمنيت أني أسلمت يومئذ فقط[3]

إن وجود الإيمان والكفر في المجتمعات البشرية هي من طبيعة هذه المجتمعات، فلا مجال لتغيير هذه الطبيعة أو الحقيقة، قال تعالى: **هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ**

---

[1] - المرجع السابق ،ص71.

[2] - يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، طبعة خاصة بالمعهد العالي للفكر الإسلامي قطر ، 1984،ص 53 – 56.

[3] - المرجع السابق، ص 53 – 56.

وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ{2} التغابن، وقال تعالى: وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ({118} "هود، قد تركت آثار عملية لعدة أجيال. وقد استيقظت هذه الظاهرة لأسباب عدة ذكرها العلماء ويمكن أجمالها فيما يلي(نقلا عن القرضاوي)[1]:-

(1) انتشار الفساد في المجتمعات الإسلامية، دونما محاسبة من أحد ولا من قبل الحكام.

(2) محاربة الحركات الإسلامية من قبل الحكام، وامتلاء السجون بدعاة الإسلام، واستخدام أقسي أنواع التعذيب.

(3) ظهور وانتشار بعض الكتب الإسلامية، التي ألفت في هذه الظروف القاسية، وكانت تحمل بذور هذا الفكر.

(4) ويعد أساس ما تقدم ضعف البصيرة بحقيقة الدين، والإتجاه الظاهري في فهم النصوص، والإسراف في التحكيم، والتباس المفاهيم، بالإضافة إلي إتباع المتشابهات، وترك المحكمات، وضعف المعرفة بالتاريخ والواقع، وسنن الكون والحياة، ومنهج أهل السنة والجماعة.

يتفق الشيباني مع القرضاوي في تلك الأسباب ويضيف إليها([2]):

(أ)عدم وجود المرجعية الدينية التي يمكن أن تحتكم إليها جميع الأطراف، فمع كون كتاب ا وسنة رسوله صلى ا عليه وسلم هما المرجع لكل المسلمين. إلا أن الاختلاف في فهم نصوصها- في غياب المؤسسات الدينية المستقلة التي يمكن الرجوع إلى تفسيرها- كان سبباً لاختلاف التفسيرات عند هذه الجماعات وبالتالي اختلاف الأحكام التي بنيت عليها. والمؤسسات الدينية في العالم العربي يكاد أثرها يكون معدوماً بعد سيطرة الحكومات عليها.

---

[1] - المرجع السابق،ص18-19.

[2] -د.رضوان أحمد الشيباني، الحركات الإسلامية في العالم العربي، مرجع سابق –ص242.

(ب) تغيب تيار الاعتدال في هذه الحركات بإهماله من قبل بعض الحكومات وعدم تقدير هذا التيار من قبل الحركات الأصولية الإسلامية نفسها.

(ج) غياب الشورى (الديمقراطية)والانقلاب عليها من قبل بعض الحكومات الأمر الذي دفع بعض الحركات الأصولية الإسلامية إلى العنف كخيار بديل كما حدث في الجزائر.

(د) الوعود المستمرة من قبل الحكام بتطبيق الشريعة ونكثهم هذه الوعود بدون مبرر الأمر الذي أدى إلى عدم الوثوق بهؤلاء الحكام.

ثالثاً:الخلط بين العنف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

قال عليه الصلاة والسلام في الحديث الشريف:(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)رواه مسلم.

إن هذا الحديث الشريف قد بين الضوابط الشرعية التي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بموجبها ، ورغم الاتفاق على الإلتزام بالضوابط الشرعية عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أن بعض الجماعات قد توسعت في مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث جعلته موجباً لاستعمال القوة(العنف).

"ولذلك كانت القاعدة الشرعية التي ملأت كتب الأصول والفروع عل السواء، وكانت أصلاً لعشرات المسائل الفقهية في شتى أبواب الفقه والتي يوجزها الحديث الشريف(لا ضرر ولا ضرار)، باباً هاماً في ضوابط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأصل أن الضرر يزال ، ولكن لا ينبغي أن تتم هذه الإزالة عن طريق إلحاق الضرر بالآخرين أو أن يخلف هذه الإزالة ضرر بالغير فالضرر هو إلحاق المفسدة بالغير على وجه العموم، والضرار هي إلحاق المفسدة على وجه المقابلة وهذا مذهب جمهور مفسري الحديث"[1]، إن التنظيم الداخلي للمجتمع تحكمه أحكام وأخلاق تمنع الرذائل والمنكرات، لذلك تمنع التعدي وإلحاق الضرر بالآخرين.قال تعالى: "يآيها

---

[1] - أسامة إبراهيم حافظ،عاصم عبدالماجد محمد، سلسلة تصحيح المفاهيم، النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكات، 2004، ص80.

الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى ا مرجعكم جميعاً فينئكم بما كنتم تعملون"المائدة:105.

تنظيم الجماعات الإسلامية ومبادرة وقف العنف:-

اعتمدت أفكار الجيل الأول لهذه الجماعة علي أفكار سيد قطب (التي ضمنها كتابه معالم في الطريق وأبو الأعلى المودودي وإبن تيمية، فيما إعتمد الجيل الثاني والثالث علي كتابين تم اعتبارها بمثابة دستور للجماعة، أولها كتاب "ميثاق العمل الإسلامي" والذي ألفه ناجي إبراهيم وعاصم عبد الماجد وعصام دربالة عندما كانوا طلبة لا تتجاوز أعمارهم 21 عاما، وثانيهما "حتمية المواجهة"، للقيادي كرم زهدي لخص فيها خط الجماعة الفكري، وهي كالأتي:

- أنه يجب قتال الحاكم المبدل لشرع ا .
- وجوب إقامة دولة الخلافة
- وجوب تحرير بلاد المسلمين وعلي رأسها فلسطين.
- وجوب الجهاد وتغيير المنكر باليد وأحقية الجماعة الإسلامية بتنفيذ ذلك لغياب السلطة الإسلامية

وهذه الكتب كانت تعتبر وتمثل الأساس الشرعي، من جهة نظر أفراد التنظيم لممارسة العنف، تعد الجماعة الإسلامية أكبر تنظيم راديكالي في مصر .(1)

إلا أنه وعلى الرغم أن هذه الجماعة قد حاولت فرض برنامجها من خلال استخدامها للعنف، ومقابلة ذلك بعنف لا يقل قسوة عن ما مارسته أجهزة الأمن إلا أن إنعطافاً حدث في الخامس من تموز (يونيو) من العام 1997م، وأثناء نظر القضية العسكرية رقم (235) الخاصة بمحاكمة قادة الجماعة الإسلامية، القي أحد هؤلاء بياناً دعا فيه أعضاء الجماعة لوقف العنف ضد الحكومة المصرية. وبعد ذلك أعلن السيخ عمر عبد الرحمن من معتقله في أمريكا موافقته علي المبادرة، وقد اعتبرت الحكومة

---

[1] - هيثم أبو الغزلان،الحركات الإسلامية بين العنف والاعنف(إختلاف الخطاب وتضييق الأولويات)مجلة الوحدة الإسلامية، العدد 21، تصدر عن تجمع العلماء المسلنين في لبنان، أغسطس2003.

المصرية ذلك تكتيكاً مؤقتاً، هدفه التقاط أعضاء الجماعة أنفاسهم من جراء الحملات الأمنية المتواصلة ضدهم. وفي 1999/3/28م أيد أعضاء الجماعة الإسلامية الوقف الكامل لكل أعمال العنف والبيانات المحرضة عليها.

وفعلا بدأ من أطلق عليهم القادة التاريخيون بإصدار سلسلة كتب تحت شعار "سلسلة تصحيح المفاهيم" لمراجعة الفترة الماضية التي أستخدم خلالها العنف، وهذه الكتب هي:

- مبادرة وقف العنف.
- تسليط الأضواء علي ما وقع في الجهاد من أخطاء.
- حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين.
- النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين

وقد كان لهذا المبادرة أهمية قصوى ليس علي صعيد الوضع في مصر وحدها، وإنما يمكن أن يمتد تأثيرها لكل حركات الإسلام الراديكالية التي تعتبر العنف وسيلة مشروعة علي إمتداد العالم فلأن دعوة المراجعة منطلقة من مصر ومن أكبر تنظيم فيها فإنه يتوقع أن يدفع ذلك تنظيمات أخري إلي وضع تجاربها تحت مشرحة النقد علي هذا النحو الواضح.

استعراض سريع "لسلسلة تصحيح المفاهيم":-

الكتاب الأول: مبادرة وقف العنف[1]

الباب الأول: يستعرض قادة الجماعة فيه المبادرة التي أطلقوها لوقف العنف، ثم يقوم المؤلفون بتغيير آراء القائلين بضرورة العنف ضد الحكومة القائمة.

وفي الباب الثاني: دعا المؤلفون إلي النظر إلي الواقع وإستقراء معطياته، واعتباره مرتكزا رئيسيا من مرتكزات الفتوى، التي يجب أن تقوم علي أساسين:

---

[1] أسامة إبراهيم حافظ،عاصم عبدالماجد محمد، سلسلة تصحيح المفاهيم، مبادرة وقف العنف ، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكات، 2004.

الواقع ومعطياته، والدليل الشرعي المتضمن في الكتاب والسنة أو غيرها من مصادر النشر المعتبرة.

الباب الثالث: خصصه المؤلفون لتصحيح المفاهيم وقالوا فيه "أننا مطالبون بضبط أعمالنا وتصوراتنا ومفاهيمنا بالشرع بغض النظر عن رأينا في مدي التزام الآخرين به أو مخالفتهم إياه".

كما أنهم وضعوا موانع لقتال الحكومات القائمة منها: كان غالبا الظن أن الجهاد لن يحقق المصلحة التي شرع من أجلها، لتعرض القتال مع هدية الخلائق والعجز والهلكة، أو وجود مسلم في صفوف المشركين أو نطق الكافر بالشهادتين أو توبة المرتد ورجوعه إلي الإسلام...

الكتاب الثاني: تسليط الأضواء علي ما وقف في الجهاد من أخطاء([1]).

الباب الأول: قال المؤلفون بشرعية التغيير في الاجتهادات الفقهية، واستعرضوا آراء العديد من العلماء والفقهاء الذين غيروا إجتهاداتهم ورجعوا عن كثير من أقوالهم، لما تبين لهم خلافها للشرع الحنيف، كالإمام الشافعي، عندما خالفوا إمام مذهبهم الأصلي أبا حنيفة.

الباب الثاني: تحدثوا عن تصحيح مفهوم الجهاد بإعتباره وسيلة وليس غاية، وخلصوا إلي أن الجهاد مع عدم تحديد الغاية منه، غلو وتشدد مذموم.

الباب الثالث: تحدثوا فيه عن حرمة إلقاء النفس إلي التهلكة وحرمة قتل المدنيين من أهل المقاتلة والممانعة، وكذلك حرمة قتل المستأمنين والسياح.

[1] -- أسامة إبراهيم حافظ،عاصم عبدالماجد محمد، سلسلة تصحيح المفاهيم تسليط الأضواء علي ما وقف في الجهاد من أخطاء ، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكات،2004.

الكتاب الثالث: حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين[1].

تحدثوا فيه عن الغلو في الدين وأسبابه ومظاهره، مرجعين أصول ذلك إلي الخوارج الذين خرجوا علي الإمام علي بن أبي طالب رضي ا عنه، رغم كونهم عباداً زهاداً إلا أنهم مغالون في الدين.

وبعد ذلك يتم تلخيص مظاهر الغلو في الدين، ومنها التعصب للرأي وعدم الاعتراف بالرأي الآخر في الأمور الاجتهادية والأمور المحتملة، وإلزام جمهور الناس بما لم يلزمهم ا به، والتشدد في غير موضعه،

أما لجهة الغلو في الدين فيذكرون أسباب هذا الغلو في: ضعف البصيرة بحقيقة الدين، والإتجاه الظاهري في هم النصوص دون فهم محتواها ومعرفة مقاصدها، والاشتغال بالمعارك الجانبية عن القضايا ألكبري للأمة، والإسراف في التحريم بغير دليل، وإتباع الشهوات، وترك المحكمات، وعد التعلم علي أيدي العلماء، وضعف البصيرة بالواقع والحياة وسنن الكون.

كما تحدث عن الآثار السلبية لتكفير عصاة المسلمين وبدعة تكفير جهال المسلمين والرد عليها، الغلو في تكفير المسلمين بالموالاة الظاهرة، وقد فند الكتاب كل ذلك بالقرآن والسنة.

الكتاب الرابع: النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين[2]:

يتحدث الكتاب عن عملية (الإحتساب)، والمحتسبين الذين يتصدون لإزالة المنكر. ويتحدثون عن الإخلاص الذي هو سر بين العبد وربه. ويعالج الكتاب أخطاء المحتسبين مثل سوء الظن بالناس والتجسس عليهم وحملهم علي مذهب المحتسب، وعدم الرفق بالخطاة.... ويعدد نماذج من هذه الأخطاء مثل: إعتراض المحتسب

---

[1] - أسامة إبراهيم حافظ،عاصم عبدالماجد محمد، سلسلة تصحيح المفاهيم، حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين الطبعة الأولى، مكتبة العبيكات، 2004.

[2] -- أسامة إبراهيم حافظ،عاصم عبدالماجد محمد، سلسلة تصحيح المفاهيم، النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكات،2004.

لرجل يسير مع امرأة تسير في طريق مليء بالمارة، أو اعتراض المغنيين بعد عودتهم من الأفراح، أو دهم البيوت والتجسس عليها بضبط رجل وامرأة منفردين... أو سكب ماء النار علي وجه المتبرجات لردعهن....

هناك عدد من الملاحظات العامة حول "مبادرة وقف العنف" والأجواء التي ولدت فيها، نوجزها فيما يلي: **التوقيت** "جاء التعاطي الإيجابي مع المبادرة ومحاولات الترويج لها عقب طرحها من قِبل القادة التاريخيين للجماعة منذ أكثر من 5 سنوات، بعد أن وضعت الولايات المتحدة الأمريكية تنظيم "الجماعة الإسلامية" في مايو الماضي 2002 ضمن قائمة الجماعات الإرهابية المغذية لـ"تنظيم القاعدة"؛ وهو ما يثير علامات استفهام حول الهدف من وراء الترويج للمبادرة، وهل هو وقتي يتعلق بتفادي أي إجراءات قد تقدم عليها الإدارة الأمريكية تضع الحكومة المصرية في مأزق لا تريد لنفسها أن تكون فيه؛ وهو ما يفرغ المبادرة والآمال التي علقت عليها من أي جوهر حقيقي يخص خططا للمستقبل، ويغلق بالتالي الطريق على محاولة كان من الممكن أن تؤتي ثمارا حقيقية إذا تم التعاطي معها بالجدية اللازمة؟"[1]، بمعنى أن المحرك الجوهري لهذه المبادرة هي أسباب سياسية بعيدة عن القناعات الدينية مما سيترتب عليه التراجع عن هذا الموقف إذا إختلفت الظروف السياسية.ومايجدر هنا الوقوف عنده هو كون السياسة والسياسة الخارجية بالذات كان لها التأثير الواضح على سير حركة هذه الجماعات، وهذا ما يعطي للقضية أبعاد أخرى لا تقل أهمية عن ما ذكرنا سابقاً من مؤثرات.

تغيير المنكر والقضية الأساسية في هذه المسألة كانت تخص فكرة التغيير باليد، ومدى أحقية الأفراد في الأخذ بها، وهو ما لم تأتِ الجماعة فيه بجديد؛ حيث أعادت تقرير أحقية تغيير الأفراد باليد مع وضع بعض الضوابط الخاصة بكيفية تغيير

---

[1] -httpwww.Islam-online-net/Arabic/contemporary

عبد الرحيم علي – ملاحظات حول مبادرة وقف العنف-20/08/29 02

المنكر ودرجات إنكاره؛ وهو ما لا يغير من الأصل شيئا، وهو منح حق التغيير باليد للأفراد.[1]

- الجهاد لم يكن الخلاف في قضية الجهاد بين الجماعة وبعض علماء المسلمين حول تأجيل القتال في حالة عدم توافر القدرة اللازمة له، وإنما الخلاف كان حول حصر الجهاد كقيمة في مقولة القتال فقط كأصل في الجهاد؛ الأمر الذي اعتبره علماء المسلمين –أن القتال أحد فروع الجهاد، وقد شُرع لمواجهة ظروف معينة أهمها دفع الاعتداء عن الدولة الإسلامية، على أن يقوم بإعلانه المسئول الأول عن هذه الدولة، وليس حفنة من المسلمين أيا كان موقعهم وتوجههم.[2]

وقد جاء في الكتاب الثالث ضمن سلسلة تصحيح المفاهيم المعنونة "تسليط الأضواء على ما حدث في الجهاد من أخطاء"[3] أن الجماعة تعتبر الخروج على الحاكم والمجتمع وما حدث من قتل وتخريب طوال عشرين عاما جهادا شابته بعض الأخطاء. وهذا خطأ منهجي في الأساس كما أشرنا، يعود بنا إلى رؤية الجماعة الأصلية التي تحصر الجهاد في القتال كمظهر وحيد له؛ وهو ما يحتاج منا إلى وقفة ومراجعة.

---

[1] - أسامة إبراهيم حافظ،عاصم عبدالماجد محمد، سلسلة تصحيح المفاهيم، النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين ، مرجع سابق .

[2] - أسامة إبراهيم حافظ،عاصم عبدالماجد محمد، سلسلة تصحيح المفاهيم تسليط الأضواء علي ما وقف في الجهاد من أخطاء، مرجع سابق.

[3] - المرجع السابق.

المبحث الثاني

الجماعات الإسلامية وكتاب الفريضة الغائبة

يعد كتاب الفريضة الغائبة أهم (بيان) أصدرته الحركة الإسلامية الأصولية في تاريخها كله. ويندر إلا نجد فيه أيا من القضايا النظرية والعملية التي تتسم بها الحركات الأصولية الداعية للعنف حالياً.

أكتسب كتاب الفريضة الغائبة شهرة عظيمة بعد مقتل الرئيس المصري السادات وسط حرسه، في احدي مناسبات إستعراض القوة. بعدها انتشر الحديث عن جماعة الجهاد، وسالت أنهار الصحف أحاديث بعد أحاديث عن هذه الجماعة وشيخها الكفيف عمر عبد الرحمن، وكتابها الفريضة الغائبة.

يضم الكتاب- تقريباً- مقدمة وثلاثة فصول ففي المقدمة يشير الكتاب إلي أهمية الجهاد وأنه: السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد، وأن (طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف)، وأن الإسلام مقبل، وأنه سيفتح روما كما فتح القسطنطينية.

سنتناول هنا شرح وتحليل بعض القضايا الواردة في الكتاب المتعلقة بالتغيير الاجتماعي :-

إقامة الدولة الإسلامية

يعالج الفصل الأول هذه القضية، فالكتاب يؤكد على وجوب إقامتها، وأن الدولة الإسلامية هي أداة الحكم بما أنزل ا ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ذلك أنه لا خلاف في أن الحكم بما أنزل ا واجب...، كذلك يري الكاتب أن إعلان الخلافة الإسلامية يعتمد علي وجود النواة، وهي الدولة الإسلامية، يقول الكاتب:"ولقد أجمع المسلمون على فرضية إقامة الخلافة الإسلامية وإعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة وهي الدولة الإسلامية"([11]).

---

[1] محمد عبدالسلام فرج – الفريضة الغائبة www.alkalema.us/algehad

لعل مقولة الإسلام دين ودولة التي تستند إليها الحركات الإسلامية ماضياً وحاضراً، تعتبر المسوغ الشرعي والعملي لتحول هذه الجماعات من الدعوة الدينية إلى الدعوة السياسية الرامية إلى القبض على السلطة وإحياء دولة الإسلام الأول. لقد ثار جدل واسع حول ما إذا كان في الإسلام نظام حكم أم أن التجربة السياسية في الإسلام المبكر قد خضعت لما هو دنيوي، مدني، من تدبير عقول البشر، مسلمين كانوا أو من غير ملة الإسلام. و تركز هذا الجدل حول مبادئ الاجتماع السياسي، ففي الفلسفة تبلورت مبادئ المدينة الفاضلة مع الفارابي ورئيسها النبي الفيلسوف في أواخر القرن العاشر الميلادي، وفي السياسة والولايات الدينية كتب أبو الحسن الماوردي[2]. وفي العصر الحديث جاء محمد رشيد رضا[3] يحاول إحياء الخلافة العظمى، وظهر مع سقوط الخلافة أفكار ونظريات مختلفة، أحدها دعا إلى التركيز على فكرة الخلافة الإسلامية وضرورة إحيائها، وهنالك جماعات لا ترى في الخلافة شيئاً من الإسلام بل تحكم بأن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة، وبرء منها، وهذا هو رأي علي عبد الرازق في مسألة الخلافة، والذي أورده في كتابه الإسلام وأصول الحكم 1925, والحكومة في الإسلام كما يراها عبد الرازق ذات طابع مدني سياسي، والخلافة والقضاء وغيرها من وظائف الحكم ليست في شيء من الخطط الدينية، وإنما هي خطط سياسية صرفة تركها لنا ترجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسية. شارك عبد الرازق الرأي علماء آخرون مثل الشيخ عبد الحميد بن باديس، الذي يرى أن الخلافة صارت مستحيلة وظلّت في طور الامتناع منذ انهارت مركزيتها.

---

[1] - المرجع السابق.

[2] - أبو الحسن الماوردي(450-364ه)علي بن محمد بن حبيب، من قضاة المذهب الشافعي، ولد بالبصرة، من كتبه الأحكام السلطانية،في سياسة الحكومات، الحاوي في الفقه.

[3] محمد رشيد رضا(1865-1935)- بغدادي الأصل ، حسيني النسب-ولد في القلمون(من أعمال طرابلس الشام)وتعلم فيها وفي طرابلس-ثم رحل إلى مصر فلازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ له،من أشهر آثاره مجلة المنار وتفسير القرآن الكريم-

يقول كذلك محمد أحمد خاف ا : "إن نظام الحكم في صيغة الخلافة الإسلامية هو نظام مدني وليس نظاماً دينياً بأي حال من الأحوال، حيث إن هذا النظام قد جاء من اجتهاد الفكر البشري في سقيفة بني ساعدة -وكتب التاريخ الإسلامي كالطبري وغيره قد حفظت لنا صيغة هذا الحوار- ولقد قام الحوار بين الأنصار والمهاجرين حول من يكون أحق بخلافة رسول ا ، في إدارة شؤون الحياة والمجتمع العربي الذي أتخذ من الإسلام نظاماً لحياته، يكون من الأنصار أو يكون من المهاجرين، وقد أشتد الحوار إلى درجة استلال السيوف، وكاد القتال بين الفريقين ينشب لولا حكمة الحكماء من الفريقين، وانتهى الحوار باختيار أبي بكر رضي ا عنه، فبايعه الموجودون في السقيفة ثم بايعه بقية المسلمين فيما بعد. بهذا وضعت القائمة الأولى في الفكر السياسي عند المسلمين وهي أن يكون الخليفة بالاختيار، وأن تتم له البيعة من المسلمين، وليس يخفى أن هذه ظاهرة مدنية وليست ظاهرة دينية، ويؤكد على هذا أنه لم يكن هنالك نص في قضية الخلافة".[1].

نحن نرى أن سقوط الخلافة وإلغائها كان أمر واقع، وتبين من تطور الأحداث استحالة عود الخلافة من جديد، ولا بد من السعي لإصلاح الحكم، فلابد من الانطلاق من فرضية أن الدولة الوطنية الحديثة ذات فلسفة ونظم وآليات تختلف نوعياً عن كل الأشكال التي سبقتها، فلابد من أخذها في الاعتبار، الدولة الإسلامية هي الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية بمعنى أن مؤسسات الدولة وآليات الدولة ونظام الدولة مدنية يصنعها الإنسان والأمة في هذه الدولة الإسلامية هي مصدر السلطات ولكن إسلامية هذه الدولة تعني أن مرجعية القانون ، أي تحكم بقوانين وكليات الشريعة الإسلامية.

مفهوم الجهاد في كتاب الفريضة الغائبة

موقف كتاب الفريضة الغائبة من قضية الجهاد هو إمتداد لموقف سيد قطب من هذه القضية، فقد اتفقا على التصدي والرد علي من يقول (أن الجهاد في الإسلام للدفاع

[1] - محمد أحمد خاف ا وآخرون- الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي- مرجع سابق- ص 89.

فقط)، وأن الإسلام لم ينشر بالسيف ويري أنه (قول باطل)، يقول عبد السلام فرج " فالقتال في الإسلام هو لرفع كلمة ا في الأرض سواء هجوماً أو دفاعاً، والإسلام انتشر بالسيف ولكن في وجه أئمة الكفر الذين حجبوه عن البشر، وبعد ذلك لا يكره أحد .. فواجب على المسلمين أن يرفعوا السيوف في وجوه القادة الذي يحجبون الحق ويظهرون الباطل وإلا لن يصل الحق إلى قلوب الناس"[1]. ويستدل علي ذلك بخطابات النبي إلي الملوك وكذلك بأية السيف، وهي قول ا سبحانه وتعالى: } **فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ {5}** التوبة، التي-يقول عبدالسلام- أنها نسخت 114 آية من آيات الموادعة والصفح والسماح. بقوله عز وجل { .. فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ..} ([2]).

تضمن القرآن الكريم العديد من الآيات التي تثبت أن الجهاد شرع من أجل الدفاع عن الدين، وقد أكدت الآيات الواردة في سورة البقرة على هذا المعنى قال تعال:(**وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ {190}وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الْكَافِرِينَ {191} فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ {192} وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ {193}**

يتحدث كتاب "الفريضة الغائبة" عن " آية السيف"، وهي قوله تعالي: (فإذا أنسلخ الأشهر الحرم وقاتلوا المشركين حيث وجهتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد) التوبة5، مستشهدا بآراء لبعض الفقهاء بأن هذه الآية قد نسخت كل آيات "الصبر" و "العفو" و "الصفح" و "الإعراض"، وهذا غير سليم فقد ختم النبي عليه الصلاة والسلام بالآية الكريمة(**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ**

---

[1] محمد عبدالسلام فرج – الفريضة الغائبة www.alkalema.us/algehad

[2] - المرجع السابق.

أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ {64} آل عمران، ختم بها صلى ا عليه وسلم كتابه الذي أرسله إلى هرقل ،فالآية محكمة إلى قيام الساعة ولا يعقل أن تكون منسوخة ويرسل بها النبي الكريم..."[1]وقد تضمن القرآن الكريم العديد من الآيات الداعية للصفح والعفو منها،قوله تعالى:(**وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ 109}البقرة.**

من خلال هذه الآية- السيف- يؤكد الكاتب علي وجوب قتال الأعداء "الأقربين"، وهم حكام المسلمين، لكن آية السيف هذه قد نزلت في المشركين ومن ثم قد لا تنطبق علي الذين يدعو كتاب "الفريضة الغائبة" إلي قتالهم الآن، من حكام المسلمين،لأن هؤلاء الحكام حتى بمنطق هذا الكتاب ليس مشركين وأنهم من-الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض- فالاستشهاد هذا في غير موقعه. ورد في تفسير الطبري نفي أن هذه الآية تعني أباحة قتل كل المشركين بعد انقضاء الأشهر الحرم، ويؤكد التفسير أن المعني بهذه الآية المشركين، الذين تمت معاهدتهم من قبل فقد ورد عن أبي جعفر في تفسير الطبري أنه قال:"فإن ظن ظان أن قول ا تعالى (فإذا انسلخت الأشهر...)، يدل على خلاف ما قلنا في ذلك إذ كان ذلك يعني، على أن الفرض على المؤمنين بعد انقضاء الأشهر الحرم قتل كل مشرك، فإن الأمر في ذلك بخلاف ما ظن، وذلك أن الآية التي تتلو ذلك تنبت صحة ما قلنا، (**إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّواْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ {4}** التوبة، وفساد ما ظنه من ظن أن انسلاخ الأشهر الحرم كان يبيح قتل كل شرك، كان له عهد من رسول ا ، أو لم يكن له منه عهد"([2])

---

[1] -أنظر، محمد الغزالي، جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، دار نهضة مصر للطباعة النشر التوزيع،2001، ص22 .

[2] - الطبري، أبو جعفر الطبري ، جامع البيان عن تأويل القرآن ، حققه: محمود محمد شاكر ، الجزء :14 ، مرجع سابق ، ص103.

إننا عندما نتأمل آيات "القتال" في صورة "براءة" "التوبة"، تلك التي يحسب البعض أنها تشرع لنشر الإسلام بالسيف، حتى "أنهم يقولون أنها قد خلت لهذا السبب من "البسملة"، حتى لا تفتتح بـ"الرحمن الرحيم"، في حين أن آيات القتال في هذه الصورة -المشهورة أحدها بآية السيف- نراها تأمر المسلمين بقتال من نقض العهد وغدر بمواثيق. دون الذين إستقاموا علي عهدهم، بالرغم من أنهم مشركون!؟.. فهي تشرع للفتح، حتى يعود المهاجرون الذين اخرجوا من ديارهم إلي تلك الديار، وحتى ينال الناكثون للعهود ما يستحقون الجزاء وتأديب.. وحتى تأمن الدعوة الإسلامية غدر هؤلاء الناكثين. فما فيها من عنف مشروع لا علاقة له بالعدوان ولا بنشر الدين عن طريق القتال".[1]

ويفند الفصل ببعض الدعاوي التي تثبط عن القتال، كدعوي إننا نعيش في مجتمع مكي،"... والصواب هو أن مكة هي فترة نشأة الدعوة ، ويقول ا سبحانه وتعالى: { ..اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً..} المائدة: 3 وهذه الآيات قد نسخت كل هذه الأفكار النمطية بحجة أننا مكيون، فنحن لا نبدأ كما بدأ النبي صلى ا عليه وسلم، ولكن نأخذ بما انتهى إليه الشرع .. ونحن لسنا في مجتمع مكي ولسنا أيضاً في مجتمع مدني ولكي تعرف المجتمع الذي نعيش فيه راجع فصل (الدار التي نعيش فيها)".

ويري الكاتب أن القتال الآن (فرض علي كل مسلم)،" والسؤال الآن: متى يكون الجهاد فرض عين؟ ... يتعين الجهاد في ثلاثة مواضع:

أولاً - إذا التقى الزحفان وتقابل الصفان حرم على من حضر الانصراف وتعين عليهم المقام لقوله تعالى: { يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار } الأنفال: 15 .

ثانياً - إذا نزل الكفار ببلد تعين على أهله قتالهم ودفعهم.

---

[1] - عمارة، الإسلام وضرورة التغيير، مرجع سابق، ص 58.

ثالثاً - إذا استنفر الإمام قوماً لزمهم النفير لقوله تعالى { يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل ا اثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل، إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم ولا تضروه شيئاً وا على كل شيء قدير } التوبة: 38-39 . وقال صلى ا عليه وسلم (إذا استُنفِرتُم فانفروا) . . .[1] ،يضيف عبدالسلام فرج" بالنسبة للأقطار الإسلامية فإن العدو يقيم في ديارهم ... بل أصبح العدو يمتلك زمام الأمور وذلك العدو هم هؤلاء الحكام الذين انتزعوا قيادة المسلمين ومن هنا فجهادهم فرض عين، هذا بالإضافة إلى أن الجهاد الإسلامي اليوم يحتاج إلى قطرة عرق كل مسلم، واعلم أنه إذا كان الجهاد فرض عين فليس هناك استئذان للوالدين في الخروج للجهاد كما قال الفقهاء فمثله كمثل الصلاة والصوم"([2]).

تعددت أقوال الفقهاء في ما إذا كان الجهاد مفروضاً منذ أول الأمر به على سبيل الوجوب العيني، أم الوجوب الكفائي؟..وفي تفصيل ذلك يقول صاحب العبرة:"اختلف في جهاد الكفار هل كان فرض عين، أو فرض كفاية، وفيه قولان مشهوران للعلماء، وهما أنه كان عيناً على الطائفتين(المهاجرين والأنصار)، وكفاية في حق غيرهم والتحقيق على عينه النبي صلى ا عليه وسلم في حقه، وإن لم يخرج فيها بنفسه المقدسة، وأما ما بعد فهو فرض كفاية، لفعله في السنة مرة عند الجمهور وقيل يجب كلما أمر، وهو قوي راجح"([3]) يقول صاحب العبرة من الأدلة على أنه فرض كفاية، أنه صلى ا عليه وسلم كان ينفر تارة بنفسه، وتارة يرسل غيره وينتقي بعض المسلمين، وإن كانت سراياه وبصورة متعاقبة، والمسلمون بعضهم في الغزو،

---

[1] محمد عبدالسلام فرج – الفريضة الغائبة www.alkalema.us/algehad

[2] المرجع السابق.

[3] - صديق حسن خان، العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة، شرح محمد السعيد بسيوني زغلول، الطبعة الأولى، 1985 ، ص15-16

وبعضهم في أهله، ويدل على عدم وجوب الجهاد على الجميع أيضاً قوله تعالى:" **وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ** {122} سورة التوبة([1])

الكاتب يتبني مفهوم "الجهاد" ويقصره فقط علي القتال، كمعني، حتى ليوشك أن يقول أن "الجهاد" هو "القتال" فقط، بالرغم مما تحدد في فكرنا الإسلامي علي إمتداد تاريخه واختلاف تياراته الفكرية.. لقد إتفق أعلام الفكر الإسلامي علي أن "الجهاد" لغة يعني: إستفراغ الوسع وبذل الجهد في مدافعة الأعداء... وكذلك معني "الجهاد" شرعاً: ينصرف إلي ما هو أعم من الحرب والقتال والصراع المسلح، ليشمل كل سبل الدعوة إلي الدين الحق، وعندما ينصرف إلي القتال يختص بقتال "من لا ذمة لهم من الكفار"[(2)].

قسم إبن القيم الجوزية الجهاد أربعة مراتب:"المرتبة الأولى: جهاد النفس،وهو أيضا أربع مراتب: أن يجاهدها على تعليم الهدى، على العمل به من بعد علمه، على الدعوة إليه(وإلا كان من الذين يكتمون ما أنزل ا)، على الصبر على مشاق الدعوة، ويحتمل ذلك كله .

المرتبة الثانية:جهاد الشيطان، وهو مرتبتان إحداهما، جهاده على ما يلقى من الشبهات، والثانية جهاده على دفع مايلقى من الشهوات.

المرتبة الثالثة:جهاد الكفار والمنافقين، وهو أربع مراتب، بالقلب واللسان والمال والنفس وجهاد الكفار أخص باليد، وجهاد المنافقين أخص باللسان.

المرتبة الرابعة: جهاد في مواجهة الظلم والمنكرات والبدع، وهو ثلاث مراتب، باليد إذا قدر، فإن عجز انتقل إلى اللسان، فإن عجز جاهد بقلبه"([3]).

---

[1] المرجع السابق-،ص17

[2] - عماره، الإسلام وضرورة التغيير، مرجع سابق، ص 54.

[3] - انظر،ابن القيم الجوزية ، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرنؤوط ، 1979- ص72.

فصل (ابن القيم) كل مرتبة حتى بلغ عدد مراتب الجهاد التي صنفها ثلاثة عشرة مرتبة، يمثل الجهاد باليد (القتال واحدة فقط منهم. ولهذا فإن كل قتال في سبيل ا يعد جهادا حقاً، ولكن من وجهة نظر التأصيل العلمي، وليس كل جهاد في سبيل ا ينبغي إن يكون قتالاً، وإذا كان الجهاد أنواعاً ومراتب ودرجات، فإن القتال نوع واحد له صيغة واحدة.

إلا أنه قد حدث أن انحرف في الفهم العام للمضمون الحقيقي لفريضة الجهاد في الفترة التي حدث فيها التراجع والتخلف والجمود، والتي أغلق فيها باب الإجتهاد، علي حين كان السلطة والدولة في المجتمع الإسلامي قد غدت احتكارا للفرس والمماليك، فاختل التوازن ما بين (القلم) و(السيف)، وبين (العقل) و (القوة)، وعندما غاب الإجتهاد وبقيت القوة التي سميت خطأ (الجهاد)، شاعت في ذلك العصر تلك المفاهيم التي وقفت بفريضة الجهاد الإسلامية عند (الحرب) و (القتال) وقد فتح علي المسلمين باب الإنحراف في فهم المضمون الحقيقي لفريضة (الجهاد)[(1)]

إن أصل الجهاد احتمال الجهد والمشقة وسبيل ا طريق الحق والخير والموصلة إلي مرضاة ا تعالي. وأعظم الجهاد بذل النفس والمال في قتال أعداء الحق. ومعاهدة النفس بكفها عن الهوى، وحملها علي الإلتزام الحق في جميع الأحوال فكل جهد يتحمله الإنسان في الدفاع عن الحق والخير والفضيلة، أوفي تقريرها وحمل الناس عليها بالحق فهو جهاد في سبيل ا يقول ا تعالي: **(أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ)**آل عمران142.

ذكر صاحب تفسير المنار قول الأستاذ الإمام محمد عبده: "ربما يقول قائل أن الآية تفيد أن من لم يجاهد ويصبر لا يدخل الجنة، مع أن الجهاد فرض كفاية. ونقول نعم، إنه لا يدخل الجنة من مجاهد في سبيل الحق، ولكن الجهاد في الكتاب والسنة يستعملان بمعناهما اللغوي- وهو احتمال المشقة في مكافحة الشدائد- ومنها جهاد

---

[1] - أنظر عماره، الإسلام وضرورة التغيير، مرجع سابق، ص 54

النفس الذي رويا عن السلف والتعبير عنه بالجهاد الأكبر. وربما يفضل بعد جهاد النفس، جهاد الأعداء في الحرب"[1].

من هذا العرض لكتاب "الفريضة الغائبة"، يتضح أنه ليس فيه جديد عن مفهوم جماعات الرافضة الجديدة. وأن موقف كتاب الفريضة الغائبة من قضية الجهاد هو إمتداد لموقف سيد قطب من هذه القضية، والفكرة المحورية التي تتخلل كل صفحات هذا الكتاب الصغير وهي فريضة الجهاد الإسلامي.. في الفريضة الغائبة، والتي لغيابها حل بالمسلمين ما حل بهم الآن. والجهاد الواجب هو ضد الأعداء الأقربين من الكفار، الذين هم "حكام مصر"، الذين يحكمون بلاد المسلمين .. ويجري الكاتب مقارنة بين التتار وحكام اليوم، وحكام العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها من ملة الإسلام بحيث أصبح الأمر لا يشتبه على كل من تابع سيرتهم، ويستشهد فيها بفتاوى ابن تيمية في هذا الصدد، غير مدرك للفرق بين الظروف التاريخية التي نشأ فيها فكر ابن تيمية والظروف التاريخية الراهنة. والكتاب يكفر المجتمع الحديث كبقية مجمعات الرفض ...، ويرفض صور العمل الإسلامي البديلة كإقامة الجمعيات الخيرية، أو التربية... الخ.وهذا ما أنتهي إليه قبلهم حزب التحرير.

وإنما كان الجديد في الفريضة الغائبة هو تعميق "الخروج علي الحاكم وأن الحكام المسلمين أولي بالقتال من المستعمرين.

لابد من ملاحظة، وهي نقطة التفرقة بين العدو القريب والعدو البعيد" التي ترد في "الفريضة الغائبة"، كانت تمثل الفاصل بين الجماعات الإسلامية" والجهاد المصريتين من جهة، وخطط بن لادن من جهة أخري، وكانت هاتان الجماعتان تعطيان الأولوية للإطاحة بالنظام المصري، في حيث كان بن لادن وكان يصر علي قتال الامركيين أولا، وقد إستمرت "الجماعة الإسلامية" علي العموم علي خط قتال العدو القريب أي النظام المصري، من حيث انحازت جماعة "الجهاد" بزعامة

---

[1] - فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي مبادئي دستورية (الشورى- العدل- المساواة)، الطبعة الأولي، دار الشروق، 1998، ص 25-26.

الظواهري مرغمة إلي دعوة بن لادن بعد أن سحقتها قوي الأمن المصرية وخلافاتها الداخلية.

الفصل الخامس
التغيير الاجتماعي وحركة التاريخ

تمهيد:-

لقد وضح لنا جلياً مما تقدم أنه وإذا أردنا الإحاطة بكل جوانب قضية التغيير الاجتماعي في الإسلام فإننا لن نتعامل معها بإعتبار أنها قضية اجتماعية ولا كقضية سياسية فقط، بل هي وأن جاز التعبير قضية كونية، أعني أن ما هدفت إليه الرسالة السماوية التي جاء بها سيدنا محمد صلى ا   عليه وسلم، ليست مجرد إحداث تغيير سياسي محدد في بيئة معينة وزمان معين، ولا هو بإحداث تغيير اجتماعي مشروط بظروف تاريخية ومكانية محددة، بل هو في واقع الأمر حدث عالمي مركب كان له أبعاد من جملتها الأبعاد السياسية والاجتماعية...الخ.

إن حصر قضية التغيير الاجتماعي في الأبعاد المادية، هو عين الخطأ الذي وقع فيه بعض المفكرين المعاصرين، والذي أدى إلى القصور الواضح في تفسيرهم لهذا الحدث الكوني، هناك خلاف في الفرضية التي يستند عليها هذا البحث يمكن صياغتها علي الوجه التالي: ما يقوله بعض الكتاب المعاصرين من ذوي النزعة المادية، أن قضية التغيير الاجتماعي ليست بأكثر من بعد واحد من أبعاد الدين الإسلامي، ورغم أهمية ذلك البعد (المادي)، فإن الباحثة ترى أن الدين الإسلامي هو لأكثر شمولاً. وهذا ما سنحاول التأكيد عليه من خلال أخذ نموذج أحد الكتاب المعاصرين الذين لم ينظروا إلى الدين الإسلامي إلا من زاوية أنه مجرد حدث اجتماعي اقتصادي سياسي، ثم النظرة إليه كحدث مشروط تاريخياً وثقافياً ...الخ.

لأهمية هذا المحور في هذه الدراسة، فسوف نبرز في المبحث الأول من هذا الفصل من خلال دراسة ظهور الإسلام كدعوة ما يطلق عليه – التفسير العلمي لظهور الإسلام- عند المفكر حسين مروه. هذا سوف يحتم علينا توضيح طبيعة التصور الخاص بالإسلام، من خلال الرؤية القرآنية للتاريخ عموماً، وموقف الإسلام من مجمل حركة التاريخ؛ أي رؤية الحدث التاريخي من زاوية فلسفة التاريخ الإسلامية، فمعني التفسير الإسلامي للتاريخ المستمدة من الرؤية القرآنية؛ التي تعلو علي الزمان والمكان وتتجاوز مواصفات العصور النسبية، لا نعني بذلك أن الإسلام

منفصل عن الواقع، إنما هو ينظر بانفتاح تام إلى الأحداث ويسلط عليها الأضواء علي مساحاتها جميعاً، أي رؤيته للأحداث رؤية واقعية شاملة في امتداداتها الزمنية، الماضية والحاضرة والمستقبلة فيما كانت عليه، وما هي عليه الآن، وما سوف تكون عليه، ولعل من أهم الحجج التي تقدم للدفاع عن الرؤية التي أدافع عنها هي أن الظرف التاريخي، بالإضافة إلى البيئة الضعيفة ثقافياً، ما كان من الممكن أن تفرز رؤية كتلك التي جاء بها الإسلام.

وسوف نفرد لهذه القضية المزيد من التفصيل في المبحث الثاني، الذي يحمل عنوان (الرؤية القرآنية للتاريخ).

المبحث الأول

التفسير المادي لحركة التاريخ

(حسين مروه نموذجاً)

تميز الموقف الذي عبر عنه حسين مروه في هذا المضمار الفكري، أنه قد ولج إلى قضية التغيير الاجتماعي في الإسلام من باب إحياء التراث العربي، بعيداً عن الاتجاه السلفي القائم علي تقديس الماضي كله لذاته، كذلك بالبعد عن الاتجاه العدمي القائم علي رفض الماضي كله لذاته، والحكم علي هذين الاتجاهين بأنهما لا يخلوان من الخطأ حسب تصور مروه. وقد أعطي مروه لقضية التراث أهمية بالغة وذلك بتأكيد الجانب الثوري من خلال القراءة المنهجية، لمجريات الأمور في المرحلة التاريخية لبداية الدين الإسلامي، لتكشف "أن وراء الوضع الجديد البارز في حقل الصراع الأيديولوجي آنذاك ظروفاً اجتماعية وسياسية اشتدت فيها التناقضات علي صعيد الواقع الاجتماعي والسياسي، إلى حدود لم يكن من الممكن عندها إلا أن ينفجر الصراع..."[(1)]

مما تقدم من تقرير مروه أعلاه يتبين لنا أن هناك بعدين أساسيين لهذه القضية:

أولاً: المنهج المعرفي الذي استوعب به مروه التراث العربي والإسلامي.

ثانياً: صورة التراث العربي والإسلامي كما يكشفها لنا هذا المنهج، وطبيعة الاختلاف الذي أشار إليه مروه عن بقية المناهج الأخرى.

وفي خاتمة هذا المبحث سوف نشير باختصار- إلى قصور المنهج المادي في معالجته لحركة التاريخ بشكل عام، والتاريخ والإسلامي بشكل أخص كما عبر عنه مروه.

---

(1) حسين مروه, محمود أمين العالم, محمد دكروب, سمير سعد, دراسات في الإسلام،بيروت، دار الفارابي، الطبعة الثانية، 1981، ص32.

أولاً: قضية المنهج:-

يرى مروه أن وصف المنهج المعرفي لاستيعاب التراث، بأنه منهج ثوري يقتضي أن يكون قائماً علي قاعدة فكرية تعبر عن أيديولوجية، ثورية، وأن معرفة التراث تنبع دائماً من منطلقات فكرية تشكل قاعدتها الأيديولوجية، وأنه لذلك لا تكون (المعرفة) هذه واحدة بل متعددة وبقدر تعدد، الأيديولوجيات في المجتمعات الطبقية لكل طبقة أيديولوجيتها, ولكل أيديولوجية شكل معين من (المعرفة) للتراث. ويعرف مروه الأيديولوجية الثورية بأنها " أيديولوجية الثوريين في المجتمع، أي الطبقات والفئات الاجتماعية التي ترتبط مطامحها ومصالحها الطبقية والفئوية، بمطالب التغيير الثوري في لحظة تاريخية معينة، نعني تغيير الأوضاع والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والتشريعية والسياسية، التي تصبح في لحظتها تلك عاجزة عن الاستجابة لمقتضيات التطور لصالح القوى الاجتماعية الأكثر تطوراً وتقدماً، وهي القوي ذات الدور الأساسي في عملية الإنتاج المادي والروحي للمجتمع "([1]).

القاعدة الفكرية التي اعتمدها مروه في تفسيره للتغييرات التي تحدث في المجتمعات، تقوم على الآتي: التغييرات الاجتماعية هي ثورات ضد واقع اجتماعي يعيق حركة التاريخ التقدمية التطورية.يقول مروه:"إن مجتمع الجاهلية كان محكوماً قبيل الإسلام بعلاقات اجتماعية استهلكها الزمن، وظهرت عليها ظاهرات التفسخ والانحلال، حتى شكلت ضرورات تاريخية حتمية تستدعي تغييرها كيفياً ونوعياً، أي تستدعي أن يولد من ذلك الواقع نفسه، واقع جديد هو صاحب هذا التغيير الكيفي النوعي..وكان الإسلام هو ذاك الواقع الجديد"([2]) يبدو أن منهج مروه في تفسير حركة التاريخ، لا يمكن النظر إليه بمعزل عن الماركسية ومنهجها (المادي)، فقد التزم مروه بهذا المنهج في تفسيره لظهور الإسلام والحكم عليه بأنه مجرد تغيير سياسي اجتماعي حدث في مكان معين ولأسباب موضوعية معينة، مفرغاً هذا الدين من كل بعد غيبي.

---

[1] - حسين مروه، دراسات في الإسلام، مرجع سابق، ص 32.

[2] - المرجع السابق – ص 11

وفقاً للتصور المادي للتاريخ والذي عبر عنه مروه "فإن المادية التاريخية تتمسك بالتفسير المادي للمجتمع والتاريخ، ففي رأي ماركس وإنجلز أن شكل المجتمع ونظمه المختلفة وتطوره، إنما هي محددة بطرق الإنتاج الذي يسير عليها هذا المجتمع، وتطور هذه الطرق يؤدي إلي تطور المجتمع"[1]. يقول مروه: "إن المنهج يحمل صفة المادي التاريخي، هذه الصفة ذاتها هي مفتاح الحقيقة الكاملة التي نريد جلاءها، ... الأشكال المثالية للفكر كأشكاله المادية جميعها نتاج أيديولوجية، تحدد مواقف طبقية من الواقع المادي الاجتماعي أي أنه من نتاج هذا الواقع، ومادام المنهج المادي الخارجي يتحدد مضموناً واتجاهاً، وكونه تفسيراً للتاريخ كتاريخ النشاط المادي الاجتماعي الإنساني لا على أساس كونه تاريخ الوعي البشري فقط، فإنه من طبيعة هذا المنهج إذن أن يدرس أشكال الفكر المثالي على مستوى دراسة أشكال الفكر المادي، من حيث هي جميعاً من نتاج الواقع المادي الاجتماعي في نهاية الأمر... يضيف مروه مع التفريق بالضرورة بين النتاج المادي المباشر والنتاج الروحي الفكري غير المباشر، فإن هذا الأخير ينتج بطريقة الانعكاس التي تجري بعملية معقدة لها قوانينها الداخلية ذات الاستقلال النسبي عن القوانين العامة لتاريخ، تطور النشاط المادي الاجتماعي المباشر[2].

بناء على التصور الخاص الذي تعبر عنه الرؤية الماركسية، فإن واقعة التغيير الاجتماعي التي تطرأ على كل المجتمعات بلا استثناء، هي حركة محكومة بحتمية صارمة، وهذا ما أكد عليه مروه في النص السابق، فإذا كانت "الدراسة التاريخية للمجتمع في إطار المنهج المادي الجدلي قد كشفت عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الإنتاج، وأن المجتمعات تمر بهذه الأشكال الخمسة وهي، المجتمع الشيوعي البدائي، ومجتمع الرقيق، ومجتمع الإقطاع، والمجتمع الرأسمالي، والمجتمع

---

[1] - د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلي ماركس الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة 1978، ص 157-158.

[2] - حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية والمادية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 21.

الإشتراكي، وهذا المجتمع الأخير يرى ماركس أنه سينتهي حتماً إلى المجتمع الشيوعي، حيث تزول الطبقات والفوارق والملكيات الخاصة" [1] وهذه الحركة - التصاعدية كما يرى أصحابها- هي ضرورة تاريخية Historical Necessity تحكمها قوانين عامة (موضوعية) منفصلة عن إرادة البشر. فإن هذه القوانين يصعب تطبيقها على المجتمعات التي ظهر فيها الإسلام ، إلا أن مروه حاول أن يجد مكاناً للتفسير المادي الماركسي لحركة التغيير الاجتماعي في المجتمعات العربية قبل ظهور الإسلام، " فإذا كان ماركس قد نجح في تفسير الظروف السائدة في عصره ثم التعبير عنها بفكره، وذلك مالا سبيل إلى إنكاره عليه، فالعامل الاقتصادي هو أكثر العوامل فاعلية في الأنظمة الاجتماعية منذ الثورة الصناعية في الغرب على الخصوص"[2]، - وإذا افترضنا صحة هذا الرأي- فإن المجتمعات العربية قبل الإسلام ورغم شهودها لحركة تجارية كبيرة، إلا أن المجتمع كان بسيطاً بالإضافة إلى صعوبة الحديث عن وجود طبقات اجتماعية، بالمعنى الدقيق للكلمة الذي تتحدث عنه الماركسية؛ إذ الطبقة وفق تصور ماركس تبدو كأنها عالم أوحد قائمة بذاتها لها معالجتها المادية الخاصة، رؤاها الخاصة؛ أخلاقها الخاصة بمعنى أن الفارق بين الطبقات، وفق الرؤية الماركسية ليس هو أمراً تحدده التفاوتات الاقتصادية، وهذا الاعتبار الأخير له أهميته الخاصة، ونحن بصدد التصور المادي للتاريخ، محاولة تفسير ظهور الإسلام تفسيراً مادياً، إذ الحقيقة الثابتة هي أن أولئك الذين دخلوا الإسلام ومنذ وقت باكر حاملين أو مشبعين بالرسالة التحريرية الجديدة (الوعي الجديد) لم يكونوا يمثلون طبقة بالمعنى الماركسي، ولم يكن صراعهم مع خصومة تحركه أو تدفع إليه المصالح الاقتصادية أو المادية المباشرة، بل ما كان يجمع بينهم حقاً من الرؤية التوحيدية ومحاربة الشرك

---

[1] - د. علي عبد المعطي محمد، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي، الطبعة الأولي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ،1998، ص 226.

[2] - د. صبحي، في فلسفة التاريخ ، مرجع سابق، ص 239.

والوثنية، إلا أن هذا لا ينفي أو يحذف اهتمام الدعوة الجديدة بالشؤون الدنيوية أو المادية.

طرح مروه على نفسه أسئلة حول المنهج الماركسي، حاول من خلالها نفي كون هذا المنهج (الماركسي المادي) لا يتلاءم والمجتمعات العربية قائلاً: "ولكن، هل "الماركسية" تضفي على هذه الصيغة صفة الحقيقة النهائية المطلقة، وهل الماركسية تضفي على هذه الصيغة صفة التعميم الجبري الصارم الجامد، الذي يفرض هذه التشكيلات الاجتماعية على مختلف المجمعات البشرية كقوالب جاهزة، بأشكال متماثلة وأنماط وحتميات قدرية غير قابلة للتنوع أو التخطي، أو قبول للأشكال الأخرى المتشابهة أو المغايرة أو من المخالفة.؟[1]

حاول مروه ما وسعه أن يتفادى معضلات أساسية تواجه الرؤية الماركسية في تصورها للتاريخ، فقد أكد مروه أن الماركسية ليست عقيدة جامدة، بل هي كما يقول مجرد دليل أو مرشد للعمل! إلا أن هذا التقرير لا سند له من الواقع، إذ إن الماركسية مثلها مثل كل الفلسفات الاجتماعية هي أيديولوجية أولاً وأخيراً وبالتالي فهي مشروطة تاريخياً وثقافياً، والحديث عن كونها مجرد مرشد للعمل لا يخلو من تمويه، والسؤال الحاد الذي يواجه مروه هنا، ما الدليل الذي يمكن أن يقدمه على تقريره القائل بأن الماركسية ليست مجرد عقيدة، وليست أيديولوجية بطبيعة الحال، ليس ثمة دليل على ذلك؛ وبالتالي حديثة عن الموضوعية العلمية هنا يبدو حديثاً بلا مدلول حقيقي.

التراث العربي والإسلامي من منظور المنهج المادي التاريخي:-

يرجع المنهج المادي التاريخي عند مروه صورة التراث، وخطوطه الأساسية علي ضوء نظرته إلى علاقة الحاضر بالماضي، والي العلاقة بين المعرفة المعاصرة بالتراث والمضمون الاجتماعي الذي يحتويه التراث، يقول مروه: " القضية البالغة

---

1 - حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة والعربية والإسلامية ، الجزء الأول ،مرجع سابق، ص 141.

الأهمية في موضوعنا، هي الخروج بقضية التراث من كونها قضية الماضي لذاته، أو كونها إسقاطا للماضي علي الحاضر، إلى كونها قضية تتفاعل في داخلها منجزات الماضي وممكنات المستقبل تفاعلاً دينامياً تطورياً صاعداً " [1].

يؤكد مروه علي أنه: " على الرغم من أن للإسلام وجهه الإيماني الكلي العام الذي تقدم به إلى الناس، بوصف كونه وحياً إلهياً يحمل إليهم حقيقة كلية شاملة، لا تختص بناس دون ناس ولا بقوم دون قوم، على الرغم من ذلك يبقي هناك واقع آخر، أعتقد أنه ليس ينكره حتى أشد الناس إيماناً بالإسلام من حيث هو دين وحسب، وذلك واقع تاريخي موضوعي لا تغير شيئاً من واقعيته التاريخية الموضوعية إرادة أحد. أي أن كون الإسلام ذا صفة تراثية عربية أضفاها عليه كونه وضع الأساس لنهضة الفكر العربي, بل الثقافة العربية بمعناها الأسمى، وأنه كان منطلقاً لمختلف القضايا والمشكلات التي حركت الفكر العربي، إلى إعمال النظر فيها والى الصراع الهائل الذي حدث منذ أواسط القرن الأول للهجرة بل منذ وفاة النبي, في طريقة النظر إليها وفي سبيل الحلول النظرية والعملية لها، ومن هنا يصح لنا القول بأن مختلف المعالجات الفكرية، لمختلف تلك القضايا والمشكلات التي آثارها الإسلام عقيدة وشريعة ونظاماً سياسياً، هي ذاتها تؤلف قاعدة التراث الفكري العربي فقط، بل يؤلف كذلك حتى بنيته الداخلية فيكون الإسلام بذلك أصلاً أولاً أساسياً من أصول هذا التراث, وهذا الاعتبار يحدد منذ الآن طبيعة الموقف العلمي السليم من التراث العربي في الدين أي الإسلام"[2]

إن الحقيقة العلمية -كما يطلق عليها مروه- وهي كون الإسلام جزء من التراث، وإن كان يعد أصلاً من الأصول الأساسية للتراث، وأدخل الإسلام في دائرة التراث، يدل على أن مروه قد أغفل تمييزاً هاماً، فلم يميز بين مفهومين أو دلالتين مختلفين لمفهوم التراث، مما قاده إلى خلط النشاط الفكري (في شكله الطبيعي من

---

(1) المرجع السابق , ص26.

(2) حسين مروه , دراسات في الإسلام. مرجع سابق، ص 66-67.

شعر، الحكمة، المواعظ .. الخ) من جهة، والوحي السماوي من جهة أخرى، لقد عد الوحي شكلاً من أشكال التراث. وهذا ما لا يستقيم إذا وضعنا في الاعتبار الوضعية المتفردة للوحي- من جهة تصورته ولا من جهة محتواه- فالوحي لا يمكن اعتباره جزء من التراث، فهذا التصور لمروه هو مجرد موقف أيديولوجي أملته عليه تصوراته المادية.

إن إدخال الوحي (الإسلام) في دائرة التراث، قد يخضع الإسلام أو الوحي لمعايير نقد التراث، ويدخله في دائرة القبول والرفض، وبالتالي قد يكسب هذا الموقف التراث قدسية الدين الإسلامي التي اكتسبها من خلال الوحي، ويسبغ عليها هالة من العصمة والقداسة تنسب لجهود بشرية.

على الرغم من انتماء الوحي للماضي بمعني من المعاني (أي ظهوره قبل أكثر من ألف وأربعمائة عام)، فانه لا يمكن عد التراث في مرتبة واحدة مع الإسلام، وذلك لاعتبار بسيط هو أنه لا زال يحمل كل قوته وحيويته، وهو لا ينتمي إلى الماضي إلا في أضيق المعاني، بمعني أنه يخاطب الإنسانية كلها على مر القرون إلى أن يرث ا الأرض ومن عليها، ولتدعيم موقفه (مروه)، ولتأكيد ما افتراضه السابق، ربط مروه بين ظهور الإسلام والبيئة العربية، "فالإسلام نزل بلغة البيئة والصور الحسية والذهنية، التي يتصور بها أهل هذه البيئة أشياء الكون والطبيعة، وبالمفاهيم الإنسانية والكونية تستطيع عقولهم التعامل معها حينذاك، وبكونه أضاف إلى أشكال بيانه الفني السائدة يومئذ، شكلاً بيانياً جديداً واقعياً وعظيماً جداً.ويضيف مروه أن الإسلام بكونه كذلك أيضا أكتسب صفته التراثية الأخرى[1].

بالنسبة لتراث الثقافة العربية والفكر العربي بشكل خاص، لا خلاف لنا في هذا الأمر فالقرآن الكريم نزل به الوحي من السماء باللغة العربية، التي هي لغة القوم الذين بعث إليهم النبي صلي ا عليه وسلم قال تعالي: **(وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ**

[1] - حسين مروه، دراسات في الإسلام، المرجع السابق، ص 68.

بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) إبراهيم:4، الأساليب التي اعتمدها القرآن الكريم لهداية الناس إلي الدين الجديد، هي الأساليب التي كان يعرفها الناس هناك من قبل؛ مثل الأساليب الخطابية, وأساليب الجدل والحوار، والأساليب القصصية. وكذلك القرآن الكريم لم يعتمد في هدايته للعرب علي اللغة والأساليب فقط، إنما اعتمد أيضاً في ذلك علي ما كانت تعج به البيئة من أفكار، وما يمارس به الناس حياتهم من تقاليد وعادات" ([1])، وفي الواقع القرآن ليس مجرد خطاب وإنما هو في جوهره حواراً عقلانياً، تجاوز وارتفع عن الواقع، عند حديثه عن الموقف الذي يجب أن يقفه النبي عليه الصلاة والسلام، من التراث الذي يستمسك به أولئك الذين يدعوهم القرآن الكريم إلي الجديد، وإلى تحقيق التغيرات الجذرية، فقد كان هؤلاء يرفضون الدعوة إلى التغيير، ويستمسكون بما ورثوه عن الآباء والأجداد، وكانوا يقولون للنبي عليه السلام فيما حكي القرآن الكريم **(إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ)** الزخرف:22.

كان وحي السماء ينزل علي سيدنا محمد صلى ا عليه وسلام، متعاملاً مع هذا الواقع ومقترحاً حلاً لهذه المشكلة، فقد طُلب من محمد صلى ا عليه وسلم، أن يقول **(أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءكُمْ)** الزخرف24 وقائلاً له مرة أخرى **(أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ)** البقرة 170، ونفهم من هذا أن الدافع إلى التغيير الذي يطالب به القرآن الكريم يتمثل في أمرين:-

الأول: أن يكون هذا الواقع فاسداً، من حيث أن الذين انشأوه لم يكونوا من أصحاب الهداية العقلية في وضع المبادئ والقواعد، التي يجب أن تمارس الحياة علي أساس منها.

والثاني: أن تكون المبادئ والقواعد لازالت صالحة للممارسة، ولكن يوجد ما هو أكثر هداية للناس في ممارسة الحياة، وليس يخفى ما في ذلك من دلالة علي

---

[1] - انظر ، محمد أحمد خاف وآخرون ، إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي ، الطبعة الأولى ، بيروت، 1984، ص32.

صدق مقولة: أن وحي السماء كان يتعامل مع الواقع واصفاً إياه، ومقترحاً الحلول لمشكلات الحياة.

إن اتفاقنا مع حسين مروه في ربطه بين الواقع والفكر، وأن الدين الإسلامي جاء لتنظيم الحياة الاجتماعية وحل المشكلات التي كان يعيشها المجتمع الجاهلي في شكلها الاقتصادي والسياسي، وهذا الاتفاق لا يدفعنا إلي التسليم بالنتيجة التي توصل إليها مروه أو غيره من المفكرين الماديين، حتى من أمثال د.عمر فروخ القائل: " بأن النبوة في الإسلام ليست نتيجة لخروج آدم من الجنة، بل هي ظاهرة اجتماعية إذ إن الأمم تحتاج بين عصر وعصر إلى من يهديها ويدلها إلى الصراط المستقيم" [1]، وما قاله د.حمود العودي من أن "الدعوة وصاحبها كانت محكومة إلى حد كبير بطبيعة المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية السائدة , ولم تكن مجرد تعبير عن مفاهيم دينية وغيبية مثالية بحتة، منبثقة عن مفاهيم مجردة ومنفصلة عن الواقع الاقتصادي والاجتماعي السائد ...لقد كانت هي التعبير المباشر إلى حد ما عن طبقة اجتماعية مسحوقة من عبيد وفقراء وصعاليك.. فلم يكن الخلاف العداء والمقاومة الشرسة التي لقيها محمد وأتباعه من قِبل الأرستقراطيات السياسية والاقتصادية في المجتمع المكي القديم، هو عداء وخلاف ديني بقدر ما أنه كان خلافاً وتناقضاً اجتماعياً وطبقياً في الأساس، ويؤكد هذه الحقيقة التاريخية انتشار مبادئ الدعوة في أوساط الفئات والطبقات المقهورة من العبيد والموالي وفقراء وصعاليك المجتمع المكي"[2].

يقول المفكر الماركسي نصر أبو زيد، عندما طبق المنهاج المادي الجدلي الماركسي على الواقع الذي ظهر فيه الإسلام، "كان الواقع السائد المسيطر في مكة هو الواقع الوثني الجاهلي، أما محمد والقرآن والرسالة والإسلام فجميعها جزء من الواقع

---

1 - أنظر حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص25.

2 - د. حمودي العودى ، المدخل الإجتماعي في دراسات التاريخ، التراث العربي (دراسة في المجتمع اليمني)، الطبعة الثانية، 1989م، ص 163-164.

ونتاجه وعترته لكن الواقع الجنيني النقيض، والذي كان -هو الآخر- تعبيراً عن قوى اجتماعية وعن صراع اقتصادي واجتماعي، فالجاهلية الوثنية والإسلام ونبيه كلاهما ابن الواقع، ونتاجه تعبيراً عن قوى اجتماعية وصراعات اقتصادية ... إذ لا شئ غير الواقع، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً. ولا وجود لما هو مفارق للواقع، أو خارق لقوانينه المعتادة وبعبارة نصر "فلقد كان محمد – المستقبل الأول للنص ومبلغه- جزء من الواقع والمجتمع، كان ابن الواقع ونتاجه ليس بمعنى أنه نسخة كربونية من صورة العربي الجاهلي.. فالواقع الذي ينتمي إليه محمد ليس بالضرورة هو الواقع السائد المسيطر، ونمط القيم النقيض الذي يكون ضيفاً خافت الصوت، لكنه يسعى لمناهضة نمط القيم السائد. وليس هذان النمطان من القيم إلا تعبيراً عن قوى اجتماعية وعن صراعات اقتصادية واجتماعية"[(1)]

إن هؤلاء المفكرين الماديين لم يترددوا في توظيف مقولة ماركس الشهيرة: (ليس وعي الأفراد هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي ولكن العكس، أي إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم).

It is not the Consciousness Of men that determines their being, but on the contrary it is their being that determines their consciousness,[(2)]

إن وجهة النظر المادية التي التزم بها هؤلاء المفكرين تمنح الأولوية لما هو مادي (الاقتصادي) على الوعي، الذي لا يتجاوز كونه مجرد إفراز للبنية الاجتماعية، بمعني أن المادة سابقة على الوعي. وهذه بطبيعة الحال قناعة فلسفية، إذا حاولنا تطبيقها علي واقع التجربة الإسلامية، فإننا سنرى بوضوح كيف أن التجربة الإسلامية هذه تفند هذه المقولة تفنيداً تاماً.

إن البنية الاجتماعية التي سبقت (مباشرة) ظهور الإسلام، كانت بنية تعاني من الكثير من الهزال -حتى وإن سلمنا بوجود بعض أشكال المعارف المتناثرة- وهي

---

[1] - عمارة، محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، الطبعة الثانية ،دار الشروق، القاهرة 2002، ص57

[2] - أنظر الصراف الصائغ، الفكر الفلسفي (نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي) ، الطبعة الاولي، دار الفكر العربي، 1982م ، ص 224.

بالتالي لم يكن بوسعها إفراز وعي بكل ذلك الثراء، كالوعي الذي أتي به الرسول صلى ا عليه وسلم، وبعبارة أخرى فإن ما احتواه الوعي الجديد كان من الثراء بحيث يبدو من الإستحالة بمكان أن يكون إنسانياً. فالاختلاف بينما كان سائداً من جهة، وما أتي به الوحي من جهة أخري يكفي برهاناً قاطعاً علي أنه وحي سماوي، أي ليس مشروطاً بالواقع الاجتماعي الذي ظهر فيه. إن المعارف الكونية، والقيم الخلقية الرفيعة بل والحقائق العلمية، إلى آخر ما احتواه الوعي الجديد من عناصر تبهر العقول كلها، من الأمور التي ما كان بوسع الوضع الاجتماعي السائد آنذاك أن يفرزها. ولو أن مروة تدبر محتوى العقيدة الجديدة (ولم يقف في المظهر الخارجي في الصراع بين الفئات في الفترة الجاهلية السابقة مباشرة للإسلام) لما كان من الصعوبة عليه أن يدرك أن ما احتوته تلك العقيدة من أمر، ليس بوسع الوجود الاجتماعي آنذاك أن يأتي به أو بمثله، ولكن اكتفي بالنظر إلى الأمر من الخارج.

الأمر الثاني والجوهري أيضا الذي يفند المقولة السابقة، يتمثل في الحقيقة التاريخية البسيطة التالية: وهي أن الإسلام أي الوعي الجديد (وفق المقولة السابقة)، هو الذي حدد شكل البنية الاجتماعية التي أعقبت ظهوره. هذا يعني أن الوعي يمكن أن يحدد الوجود الاجتماعي، وليس الوجود هو الذي يمكن أن يحدد الوعي (خلاف مقولة ماركس التي أخذها منه مروه)، استطاع الإسلام أو الرسالة أو الوعي الجديد أن يخلق أمة جديدة لها أهداف جديدة، تطلعات جديدة رؤى وتصورات جديدة للوجود، كما فتح أمامها الطريق لتعلم البشرية قاطبة كل القيم الجديدة، أي لم يقف في حدود البنية أو الكيان أو الوجود الاجتماعي الذي ظهر فيه بل تجاوزه ليشمل العالم بأسره.

الخطأ الأساسي الذي وقع فيه مروه، وغيره من المتبنين للتصور المادي التاريخي هنا، يتمثل في حقيقة أنه قد آتى إلى فهم الواقع استناداً علي آراء مسبقة فضفاضة دون إخضاعها إلى فحص موضوعي، وهذا ما يؤكد عليه تفسير مروه لظهور الديانات بحيث يقول: "إن كل دين من أديان البشرية إنما يظهر ليحمل شكلاً غير مكتمل من انعكاس العلاقات الاجتماعية في تصورات الناس وأفكارهم في

مراحل معينة من التاريخ..لذا كان من الخطأ تفسير ظهور هذا الدين أو ذلك، بأنه حدث منفصل عن مجري الحياة البشرية المبنية علي الأرض -يضيف مروه- .. في الواقع إن لم يظهر في تاريخ البشرية دين يتجاوز المستوى المتطابق مع العلاقات الاجتماعية المعينة"(1)، ويفسر مروه ظهور الدين الإسلامي بناء علي ما أطلق عليه حقيقة علمية قائلاً: " إن الملامح العامة لتطور العلاقات المادية والاجتماعية في المجتمع العربي الجاهلي، تؤذن بضرورة التعبير عنها بأشكال التعبير الغير مباشرة وهذه الأشكال التي تظهر عادة في الفن والأدب، أو في الدين والفلسفة أو في الأمثال والحكم أو المؤسسات الحكومية والسياسية، أو في الأساطير والحكايات الشعبية وما فيها من صورة ملحمية خارقة. فهذه كلها علي تفاوت كبير بينها في درجات التعبير والتركيب لا تنشأ خارج الواقع المادي والاجتماعي، وكانت تبدو ونشوؤها وفي سياق تطورها بعيداً عن هذا الواقع، إنما هي تنشأ في الأصل تلبية لحاجاته في وقت من أوقات كينونتها، أو في مرحلة من مراحل صيرورتها، ثم هي بعد تتخذ طريق تطورها مستقلة عنه، ولكن استغلالها يبقي نسبياً غير مطلق ..." ([1])

يضيف مروه في إطار تصوراته الدينية ".. ولكن لا يسعنا إلا أن نلحظ علاقات تطورها في النصف الأخير من القرن السادس، علي نحو نستخلص منه أن التغيرات التي أخذت تظهر في العلاقات الاجتماعية الجاهلية في تلك الفترة، قد استنتجت تغيراً في تصور الحاجات البشرية لدى السكان، الذين أصابتهم العلاقات الاجتماعية الجديدة الناشئة بأذى شديد، إذا كان من أظهر نتاج هذه العلاقات فداحة التمايز، والتفاوت بين فريق الأغنياء القلة وسائر السكان الفقراء, فكان الشقاء المادي يحتاج إلى التعبير عن نفسه بأمل ما، ولم تكن للأمل آفاق غير آفاق الغيب... كان هناك إذن, تطلع خاص في وعي منهم، عند الذين يكابدون أذى الجانب السالب من

---

[1] حسين مروه، دراسات في الإسلام، مرجع سابق ، ص 72.

تطور العلاقات الاجتماعية الناشئة، كان ذلك تطلعاً يبحث عن شئ ما يلبي الحاجة إلى حل لمشكلة شقائهم المادي, أو إلى أمل بهذا الحل" [1].

هذه النصوص التي أوردناها لمروه، توضح بصورة قاطعة أنه قد أقحم التفسير الماركسي في دراسة التاريخ العربي والإسلامي بشكل متعسف، جعله يهمل تماماً أي بعد غيبي مثالي للدعوة، حتى أنه حاول لّي بعض الحقائق التاريخية الموثقة، لكي تتناسب مع هذه التشكيلات التي فسر تاريخ المجتمع البشري علي ضوئها.

فالإسلام ليس هو التفسير الاقتصادي وليس محمد صلي ا عليه وسلم هو المصلح الاجتماعي أو رسول الحرية، فهذا تزييف فإن الآية تقول " **إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَـهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ** " الكهف:110، كذلك فإن قريش لم ترفض الإسلام لأنه سيقضي علي نفوذها الإقتصادي وحده، ولكنها كانت تعلم أنه قضي علي كيانها الفكري والاجتماعي جميعاً.[2]

من هنا كان خطأ القائلين بالتفسير (المادي)، "ذلك أن الأديان السماوية إنما تغير المجتمع كلية ومن الأساس، وهي حين تقصد أول ما تقصد فإنما تبني النفس الإنسانية وتشكلها تشكيلاً جديداً، فيه صمود وصبر وقدرة علي مواجهة واحتمال البلاء وتهيئتها لعالم كبير توهب فيه الأرواح والنفوس، ويجل علي المعاني المادية".[3]

إن الحقائق التاريخية تثبت أن مروه قد حاول -بشكل تعسفي- أن يخضع واقع الأحداث التاريخية للمنهج المادي، فنجد مروه مثلاً قد حاول أن يقيس (ملأ قريش)، وهم يعدون في تلك الفترة الفئة الحاكمة (بالإقطاع الأوربي)، فحينما يعرف مروه الملأ فهو يسلط الضوء علي الجوانب الإقتصادية والقمعية، إذ يبرر الإمساك بزمام

---

[1] - المرجع السابق - ص 73-74.

[2] - أنظر د. عبد العليم عبد الرحمن خضر، المسلمون وكتابة التاريخ (دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ) ، الطبعة الأولي، المعهد العالمي للفكر الإسلام، 1993، ص 280

[3] - المرجع سابق– نفس الصفحة.

السلطة عن طريق الاستعانة بقوة قمعية فيقول: "كان الملأ المكي هو المظهر الأولى لتجلي سيطرة قريش بشكلها الذي يمكن تسميته في عصرنا (بالتشكيل السياسي)، فهو -أي الملأ- يمثل حينئذٍ البذرة الجنينية للدولة، أي المؤسسة السياسية، التي تهيمن علي النشاط الاقتصادي في المجتمعات الطبقية، وهو في نفس الوقت يمثل ولادة هذه الطبقة، في المجتمع الجاهلي فقد كان الملأ المكي، وهو يتشكل تاريخياً من جماعة كبار التجار والمرابين ومالكي العبيد من أهل مكة، يجمع كل السلطات في هيئة واحدة هي (الملأ) نفسه، وقد عززت هذه الهيئة سلطانها بجهاز قمعي، كما تدل الأخبار عن أحابيش مكة فنحن نفهم من هذه الإخباريات جماعة الملأ اتخذت من الأحابيش هؤلاء شرطة مسلحين، يحرسون الكعبة كما يحرسون منازل أعضاء الملأ أنفسهم. إن لهذه الحراسة دلالة في موضوعنا -يقول مروه- فإن إقامة شرطة لحراسة الكعبة كان يعني أمراً غير ما يتبادر للأذهان من رعاية قداستها فحسب، بل هو حماية أموال القرشيين، الذين استغلوا هذه القداسة ليودعوا الكعبة خزائن أموالهم، أما إقامة شرطة لحراسة منازله كان يعني حمايتها من غضب الفئات الناقمة في المدينة (مكة) ولنقمة الحجاج الفقراء".([1])

اجتهاد حسين مروه في تحليله، ولوضع تصور للمجتمع العربي وخاصة قبيل الإسلام، إلا انه استخدم منهجاً غير سديد ولا يعطينا الصورة الدقيقة (لملأ قريش)، إذ من الصعب قياسه علي (الإقطاع الأولى) الذي تأسس علي (الطبقة المحاربة)، أو علي الأقل اعتمد عليها والذي سيطر في وقت واحد علي الأرض الزراعية والقوة العسكرية والسياسية، كما حظي بالتأييد المطلق من جانب الكنيسة لتشابك المصالح بين الطرفين، فإذا سلمنا بهذا القياس بسبب العنصر المالي في (الملأ المكي)، باعتبار أن بعض أفراده في عداد المرابين والمستقلين للطبقات المنتجة، مثل مربي الماشية والفلاحين (كان لبعضهم مزارع في الطائف ويثرب)، إنما لاشك كانت "هناك عناصر

[1] - أنظر حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص231.

أخرى ساهمت في اختيار أعضاء (الملأ)، مثل توافر صفات العقل والحكمة والخبرة التي محصتها السنون، -لهذا كان أكثر رجال دار الندوة من البالغين المتقدمين في السن- وقد عرف علماء العربية "الملأ" بأنه الرؤساء والجماعة وأشراف القوم ووجهاؤهم ومقدموهم الذين يرجع إلى قولهم...، حقيقة أن بعض أعضاء (الملأ المكي) وصل إلى مستوى من الغني والترف يضاهي مستوي الملوك، ولكن لم يرفعوا جمعيهم إلى تلك الدرجة من الثروة، فضلاً عن أن بعضاً منهم كان يتولى أعمالاً من التجني وصفها بالاستغلال واستحلال عرق الطبقة العاملة مثل سقي الحجاج وعمارة المسجد، التي كان يقوم بها العباس بن عبد المطلب، والرفادة الموكولة إلى الحارث بن عامر من بني نوفل، والسدانة والحجابة اللتين كان يضطلع بهما عثمان بن طلحة من بني عبد الدار، فهذه الوظائف بعيدة الصلة عن الربا وامتصاص عرق الكادحين، بل هي أدنى إلى أعمال المروءة والمعروف والخير سواء كانت تلك الأعمال قد قصدت لذاتها. لأننا يتعين علينا ونحن نقيم الملأ ألا نفصل بين البيئة والأعراف المحيطة بها، والتي كانت تدعو إلى إكرام الضيف، وتحض علي مد يد العون لابن السبيل، لأن موجبات العيش في تلك البيئة كانت تحتم ذلك، أم كان الهدف من ورائها (أن قريش تريد أن تزين للعرب زيارة البيت) سواء كان هذا أم ذاك، فإنها تجعل مقارنة أصحابها بالإقطاعيين في أوروبا في عصورها الوسطي. فهي مقارنة فاسدة قام مروه باستنبات (نظرية) في غير أرضها"[1]. كذلك في هامش المتن يورد حسين مروه التعريف اللغوي لكلمة الأحابيش، في مصطلح التاريخ الجاهلي "يطلق علي فئة من العبيد السود البشرة، الذين يرجعون لأصل أفريقي وتسميتهم (بالأحابيش)، منشؤها ظن الإخباريين أنهم من أصل حبشي، وقد استخدمهم أثرياء مكة في مختلف الأعمال والخدمات"([2])، إلا أن الهادي العلوي يعرف (الأحابيش): "بأنهم قوة قتال منتجة كانت

---

[1] - انظر , خليل عبد الكريم , قريش من القبيلة إلي الدولة المركزية . الطبعة الأولي، 1993، القاهرة , سيناء للنشر ص66 – 67- 68.

[2] - أنظر حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، الجزء الأول، مرجع سابق ص100

قريش تعتمد عليها في حروبها، وهنا نجد أن العلوي لم يشر إلى أن (الأحابيش) كانوا قوة قمعية في خدمة (الملأ)، إنها قوة حربية اعتمدت عليها قريش-كقبيلة تجارية- في حروبها مع غيرها من القبائل، وهذا التعريف أدنى إلى الصواب والاتساق مع الحقائق التاريخية.(1)

لقد روت كتب السيرة عن قبائل البادية الأعراب، الذين تربطهم بقريش محالفات وعهود علي النصرة في الحرب، ولقد تأكد ذلك في السيرة الحلبية إذ عرف مؤلفها علي بن برهان الدين الحلبي: "أن الأحابيش هم بنو الهون بن خزيمة، وأنه قيل لهم ذلك لأنهم تحالفوا تحت جبل أسفل مكة يقال له (حبش) وتحالفوا هم وقريش على أنهم يد واحدة على من عاداهم ماسجا ليل ووضح نهار، فسموا (أحابيش قريش) وبذلك يكون الصواب قد جانب حسين مروه في تعريفه لهم".(2)

إن التزام مروه بالمنهج الماركسي جعل رؤيته للتاريخ العربي والإسلامي تختلف عن الواقع، بالشكل الذي أورده عن (ملأ قريش) أو (الأحابيش), لذا لا نرى أهمية لسرد أمثلة أخرى بقدر ما يهمنا هنا عكس جانب القصور الواضح، للمنهج المادي في تناوله للتاريخ العربي والإسلامي.

ونحن سنترك البروفيسور كول ينتقد آراء الماركسية على الرغم من أنه من أشد الناس احتراماً لماركس. "يقول البروفيسور كول: (من السهل أن نتتبع التشابه الكبير بين الهياكل الإقتصادية التي تبني عليها أنواع المجتمعات المختلفة، وتنظيمها السياسي وأجهزتها الاجتماعية. وأن نرى كيف كيفت الهياكل السياسية والاجتماعية في الماضي وفقاً لتغيير الظروف الاقتصادية الأساسية. إلا أنه من الخطر أن نؤكد على هذا إلى حد مغرق في البعد، وليست الحال قط أن المجتمعات التي في مستوى واحد من ناحية أسلوب الإنتاج، يجب أن يكون لها حتماً نفس الأنظمة. أو نفس الأشكال

---

1 - انظر، خليل عبد الكريم ، قريش من القبيلة إلي الدولة المركزية ، مرجع سابق ، ص 68.

2 - علي بن برهان الدين الحلبي السيرة الحلبية (في أنساب العيون في سيرة الأمين المأمون) ،الجزء الثاني، الطبعة الأولي، 1965، ص 665.

الاجتماعية والعائلية والعلاقات الجماعية والمنظمات السياسية والدينية، أو الأفكار الخاصة بالقيم والأخلاق، فلقد أظهرت بحوث علم الإنسان أشكالاً حضارية مختلفة جداً، لا يمكن قط أن تفسر تفسيراً اقتصادياً حتى ولو كان الأساس الاقتصادي أهم عامل من عوامل تصور الشكل العام للحضارة. "أن المحاولة التي جرت منذ وقت بعيد في سبيل تفسير الإسلام (حركته ودعوته) تفسيراً مادياً صرفاً، لا ريب تعجز أشد العجز أن تقول الكلمة الفاصلة لأنها تعجز أن تستوفي الأبعاد المختلفة، والجوانب المتعددة حين تضع بينها وبين الحقيقة حجاباً. هذه الحقيقة المتمثلة في العوامل النفسية المعنوية والروحية والفكرية، وهي عوامل أشد أثراً وأبعد عمقاً وأكثر أهمية من الجانب المادي الواحد الذي هو أحد جوانب التفسير لا محالة، لكنه ليس واحدها وليس أكبرها أهمية".[1]

إن مروه لم يتجاوز حدود المنهج المادي كما صاغها ماركس رغم إختلاف البيئة الثقافية الحضارية التي دخلت بها الماركسية، بكل ما يكتنف تلك البيئة من خصوصية تجعل من الصعوبة- بل من الإستحالة – تطبيقها علي كيان اجتماعي يختلف جذري الاختلاف عن الكيان الذي ظهرت فيه الماركسية.

مما يثير الدهشة أن الماركسية التي حفزت على البحث التاريخي، وجددته وأثرته في أوربا تحولت إلى فكر جامد معوق للبحث التاريخي في الاتحاد السوفيتي حينما تولي السلطة السياسية ماركسيون، مما يدعونا إلى ضرورة التمييز بين أثر الماركسيين في الإتحاد السوفيتي إزاء العلوم الإنسانية ومنها التاريخ، بحيث يمكن القول بأن المراحل الأولى لإعادة بناء الدراسات التاريخية في الإتحاد السوفيتي، جرت في مناخ صراع أيديولوجي بين الماركسيين وممثلي المدارس القديمة في التاريخ، وزاد من تعقدها عوامل خارجية أثرت علي منهج البحث, وفهم وظائف وأهداف الدراسات التاريخية وتأويل العملية التاريخية، ذاتها ولم يكن ثمة اهتمام كبير

---

[1] - أنظر، عبد العليم عبد الرحمن خضر، المسلمون وكتابة التاريخ (دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ) مرجع سابق، ص 278.

بالدور الفعال والمستقل نسبياً للبناء الفوقي من الأفكار والمؤسسات وظهر القصور العلمي للقائمين بالعمل واقتصر الأمر علي نحو ما يحدث في كل النظم الأيديولوجية، بالإسراع بإعداد كتابات سطحية متعجلة تستهدف غرس إطار أيديولوجي محدد في مجال التعليم، مع حذف كل المدارس التاريخية الأخرى، مما أدى إلي سيطرة النظرة الواحدة والجمود الفكري بحيث يتم تأويل الوقائع علي نحو ينسجم مع الماركسية، التي تتبناها السلطة" [(1)].

سنحاول من هنا تلخيص بعض النقاط الأساسية، التي يستند عليها ذاك التصور المادي لنرى أوجه القصور فيها:

(أ) وفقاً للتصور المادي للتاريخ الذي عبر عنه مروه – نقلاً عن ماركس-فإن حركة التاريخ -والإشارة هنا إلي واقعة التغيير الاجتماعي الذي يقع علي كل المجتمعات بلا إستثناء- هي حركة محكومة **بحتمية صارمة،** من المجتمعات المشاعية الأولي إلي ظهور ما أطلق عليه اسم المجتمع اللاطبقي، مروراً بالمجتمع العبودي، فالإقطاعي، ثم الرأسمالي، هذه الحركة التصاعدية هي **ضرورة تاريخية** Historical Necessity، تحكمها قوانين عامة (موضوعية) منفصلة عن إرادة البشر، تلك القوانين وفق تصورهم هي التي تحدد مجرى التطور التاريخي أو (التغيير الاجتماعي)، وتقود بصورة **حتمية** إلي ظهور المجتمع اللا طبقي الذي يمثل عندهم (نهاية التاريخ)، إن الإرادة البشرية كما يقررون غير قادرة علي تغيير هذا المجرى، وكل ما تبقى لها ليس بأكثر من إزالة العوائق عن ذلك المجرى ما وسعها ذلك، عبر ماركس في كتابه الأم (رأس المال) بقوله:"عندما يكتشف المجتمع القانون الطبيعي الذي يحدد مجرى حركته، فإنه ليس بمقدره تخطيه(أي القانون الطبيعي) كما ليس بمقدره حذفه عن العالم بجرة قلم، بيد أن بمقدوره أن يفعل شيئا، أي أن يقال ويقصر ميلاد تلك المراحل"([2])، هذا الاقتناع، بالتحديد، هو ما جعله يشجب كل المحاولات

---

[1] - انظر, أحمد محمود صبحي, صفاء عبد السلام جعفر،في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص273

[2] - Marx –Engles Caital Vol L Progress Publishers, 1977

التي تنظر إلى المؤسسات الاجتماعية بعين الإصلاح، الذي ينظر إلى إصلاحها بعين التخطيط واستخدام العقل، إنه يصف تلك المحاولات الإصلاحية أو التغيرات الاجتماعية بصفة (الطوباوية).

إن أقل ما يمكن قوله في هذا الصدد، هو غياب الدليل علي وجود مثل تلك القوانين الموضوعية، أو بعبارة أخرى إن مجرى الأحداث أو الوقائع أو الظواهر الاجتماعية لهو مختلف جذري الإختلاف عن مجرى الوقائع الطبيعية. وإذا كان من الميسور الحديث عن قوانين موضوعية، تحكم مسيرة الظواهر الطبيعية لهذا المدى أو ذاك فإن أمر الظواهر (التغيرات الاجتماعية) لهو أمر يختلف كثير الإختلاف عن حالة الظواهر الطبيعية.

هذا الجانب الهام من جوانب القصور في المنهج المادي، هو بالتحديد الجانب الذي لم يوله مروه أدنى اهتمام في محاولته دراسة الإسلام مطبقاً عليه المنهج المادي، وهذه إحدى أوجه القصور الأساسية في التفسير الذي قدمه لنا مروه.

(ب) أخفق مروه في إدراك جوهر الدين الجديد أو (الوعي الجديد)، ويتمثل هذا الإخفاق في نظريته الصورية Formal للدين الجديد (متبعاً خطى ماركس)، أعني بهذه الصورة تركيزه علي المظهر الخارجي، بمعني أنه لم يحاول تدبر العقيدة الجديدة في عمقها، ولم يتناول قضايا جوهرية أو إجابات أساسية لتساؤلات أكثر عمقاً، أشير هنا إلي البعد الأنطولوجي في الدين: قضية وجود الإنسان، هدفه في الحياة، مصيره بل ومعنى الوجود الإنساني في مجموعه. إن الدين ليس مجرد تعاليم من أجل تنظيم الحياة الاجتماعية للبشر، فهذا جزء يسير مما أتي به فهنالك البعد الماورائي العميق، الذي يمنح الإنسان الإجابات الشافية عن التساؤلات الملحة عن مصيره ووجوده النهائي وهي أسئلة لا سبيل لردها ولا تفسيرها استناداً علي طبيعة البنية الاقتصادية والاجتماعية. إن أول ما كان يشغل بال الرسول صلى ا عليه وسلم قبل إنشاء دولة تسوس أمور الناس هي قضية تثبيت عقيدة التوحيد ومحاربة الشرك، لذا نجد أن أول

ما قام به عند الفتح هو تحطيم الأصنام، وفي هذا دعوة واضحة لأوبة الناس إلى الحق المبين.

ليس من قبيل المصادفة أن نجد مروه قد أهمل هذا الجانب الجوهري، وركز كل اهتمامه علي أنماط الصراعات الاقتصادية المادية، إذ إنه قد تبنى المنهج الماركسي في معالجته لتلك الظاهرة المتفردة – ظاهرة بروز الإسلام- وكما هو معلوم فان ماركس لم يكتب كتابا" واحدا" حول ماهية التجربة الدينية، أي التجربة الدينية في أبعادها العميقة حيث اكتفي بالمعالجات الصورية، فكل ما نحصل عليه في إطار كتابات ماركس حول الدين مجرد تعميمات فضفاضة، أو ملاحظات، هي في الواقع ما هي إلا انطباعات عامة، فنجد ما كتبه ماركس حول الدين لا يتجاوز حدود شذرات مبثوثة هنا وهناك في بعض كتاباته أما التجربة الدينية Religious Experience في عمقها فإنه لم يولها أدنى اهتمام.

لقد حاولت كتابات كثيرة في السنوات الأخيرة أن تتمثل الإسلام وكأنه ثورة الفقراء ضد الأغنياء فحسب، والحق أن الإسلام ليس ثورة مؤقتة، ولكنه (حركة شاملة)، من حيث الزمن ومن حيث المضامين لتغيير أشياء كثيرة، تغيير المجتمع وتغيير النفس وتغيير الأخلاق تغيير الاقتصاد... الخ.

المبحث الثاني

الرؤية القرآنية لحركة التاريخ في علاقتها بالتغيير الاجتماعي

خلاصة ما خرجنا به من المبحث السابق، هو قصور التصور المادي في استيعاب الأبعاد المتعددة لهذا الحدث الكوني العظيم (الإسلام)، لذا تعمدنا في هذا المبحث الرجوع إلى القرآن الكريم، لمعرفة الأبعاد المختلفة للتغيير في الإسلام. ومن خلال نظرة الإسلام للتاريخ يمكننا الإجابة علي العديد من الأسئلة، من أمثلة مبررات التغيير، إمكانياته، وكذلك وسائله وأهدافه، ولا أظن أنني أحيد عن الحق إذا ما قلت إن هذا المبحث، تكمن فيه مفاتيح الإجابة علي مجمل الأسئلة والقضايا التي يطرحها هذا البحث.

إن الحديث عن الرؤية الإسلامية أو القرآنية للتاريخ، قد يقودنا للخوض في كثير من القضايا الشائكة والمركبة، التي قد يصعب تناولها والاسترسال فيها في هذا الحيز من البحث، لذا سوف نتعمد توضيح الملامح العامة من خلال الإجابة علي الأسئلة الأساسية، المتعلقة ببعض المفاهيم الخاصة بفلسفة التاريخ، مثل ما هو مفهوم الغرض **purpose** في التاريخ؟، والإجابة أيضا علي السؤال الكبير الخاص بمن يصنع الوقائع التاريخية هل هو الإنسان أم أن الإنسان لا يتحمل أي دور إيجابي في إطار حركة التاريخ؟، أم أن الفعل الإلهي هو المحرك الأوحد لمسيرة التاريخ؟،...الخ. وسوف نوضح هذه التصورات واضعين في الإعتبار بعض الرؤى الأخرى بهدف المقارنة العامة.

خصائص التفسير الإسلامي للتاريخ:

إن إحدى الملامح الأساسية التي تميز التفسير الإسلامي عن سائر التفاسير أنه "يفرد للبعد الغيبي، مساحات واسعة.. ويجعله أحد الشروط الأساسية للإيمان، بل

أهمها علي الإطلاق إذ بدونه لن تحقق أي تجربة إيمانية"[1]، والشروط الأساسية للإيمان هي " الإيمان با الذي لا تدركه الأبصار، وبعملية خلقه الدائمة التي تدل عن إحاطة الإنسان ذي المنافذ الحسية المحدودة والقدرات العقلية النسبية، وبوحيه الذي ينقل للبشرية تعاليم السماء بواسطة أنبياء ا ورسله، ومعطيات هذا الوحي البعدية من إيمان بالبعث والحساب والجزاء"([2]).

مما يلفت النظر "أن القرآن الكريم عندما يتحدث عن الكون، يصفه بأنه يتكون من عوالم متعددة كما في قوله تعالي(**الْحَمْدُ للّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**)الفاتحة:1، حتى لا تكاد تعثر علي ذكر للعالم بصيغة المفرد، مما يؤكد أن ثمة عوالم كثيرة من حيث العدد، بيد أنها من حيث النوع عالمان: عالم الشهادة وعالم الغيب.ومما يلاحظ أن القرآن الكريم ابتدأ في جميع آيات الغيب والشهادة، بذكر الغيب قبل الشهادة" ([3])، (**عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ) الزمر:46،" عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ"** الحشر:22.

إن الغيب عرف عموماً بأنه يمثل ما وراء المحسوس إجمالاً، ولكن سعى بعض الباحثين لمحاولة وضع تعريفات جامعة منها:

-عالم الغيب "عالم ذو طبيعة عقلية معنوية متعالية عن المادة، ولذلك فإنه ليس بعالم قابل للشهود الإنساني، بل يدرك الإنسان ثبوته وآثاره فحسب كالوجود الإلهي، ووجود الملائكة والجن، والجنة والنار، وغيرها من الموجدات الغيبية وا تعالي

---

[1] - عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، الطبعة الرابعة،دار الملايين ،1983م ،ص6.

[2] - انظر د. عماد الدين خليل- التفسير الإسلامي للتاريخ، مرجع سابق، ص6

[3] - انظر د. احمد محمد حسين الدغشي ،نظرية المعرفة في القرآن الكريم، الطبعة الأولى المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر سوريا ، ص136.

وحده الذي يحيط علمه بعالمي الغيب والشهادة جميعاً. " **عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا** " الجن:26.([1])

- الغيب هو "الخفي الذي لا يكون محسوساً ولا في قوة المحسوسات، ولا يتعلق به علم مخلوق، ومنه قسم يمكن استنباطه بالنظر وإقامة الدليل، وقسم لا دليل عليه فلا يمكن للبشر معرفته، كما قال تعالى:" **[وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ]** الأنعام:59 "([2]).

يتضح لنا من هذه التعريفات، أن من أهم خصائص عالم الغيب في القرآن الكريم أن علمه ملك وحده، وقد دلت على ذلك النصوص القرآنية في غير ما آية في كتاب ا العزيز ومنها:

[عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ].(الأنعام :73)، وتعني هذه الآية "عالم غيب السموات والأرض، أو شاهد ما فيها مما يرى ويحس"([3]). ومن صفات عالم الغيب استغراق علمه للجزئيات والكليات معاً [**عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ**] سبأ(3)، ونفي أي علم للغيب لأحد من المخلوقات، مثبتاً ذلك تعالي وحده [**قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ**]النمل(65)، وإذا كان هناك ثمة استثناء في الغيب فهو خاص بإطلاع من شاء ا من رسله عليهم السلام، قال تعالي **[وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاءُ]** آل عمران(179)

وقوله **[عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا** {26} **إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا]** الجن(26-27).

---

[1] - المرجع السابق – نفس الصفحة.

[2] - عبدالمنعم الحنفي، المعجم الفلسفي، الطبعة الأولى ، الدار الشرقية ، القاهرة ، 1990 ، ص229.

[3] - الطبري، جعفر محمد بن جرير الطبري ، جامع البيان في تأويل آى القرآن، الجزء الرابع ، دار الفكر، بيروت ،1988 ،ص54.

مما يندرج في إطار علم الغيب في القرآن أخبار السابقين اليقينية, كما هي الإشارة إلى ذلك في هذه الآية الكريمة عن نوح عليه السلام **[تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَـذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ]** هود(49)، وعن يوسف عليه السلام جاءت هذه الآية **[ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُواْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ]** يوسف(102) وبالنسبة إلى القرآن الكريم فإن كماً هائلاً من المخلوقات غير المحسوسة يسجلها القرآن كالملائكة التي تدخلت لنصر المسلمين الثابتين في معركة حنين: **[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا] الأحزاب** (9)

كما أن معرفة الكيفية التي ابتدأ بها خلق ميداني الآفاق والأنفس مما لا يدخل في نطاق المعرفة الحسية (**مَا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ**) الكهف(51) وهؤلاء أبناء يعقوب عليه السلام يعلنون عجزهم عن حفظ الغيب لأنه من اختصاص ا وحده وأنى لهم أن يطلعوا بحواسهم علي ذلك: [**وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ]** يوسف(81)[1]

على ضوء ما تقدم يمكن القول بان ظاهرة التكامل بين عالمي الغيب والشهادة تبرز في مظهرين: -

الأول: وجود أدلة علم الغيب في عالم الشهادة.

الثاني: بروز المخلوقات من عالم الغيب إلى عالم الشهادة ثم تنتقل من عالم الغيب بانتظام[2]. لذا تبدو نزعة الإسلام الشاملة، والموضوعية، متزامنة مع انفتاحه الكامل علي كافة (القوي الفاعلة) في التاريخ، المنظورة وغير المنظورة، العقلية والوجدانية، الروحية والمادية، الطبيعية والغيبية، وبعد ما تجزئي الرؤية وعزل الأرض من موقعها الصحيح في الكون وارتباطاتها الشاملة بما حولها.[3]

---

[1] - انظر د. احمد محمد حسين الدغشي ، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، المرجع السابق، ص144.

[2] - المرجع السابق، ص140.

[3] - انظر د. عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، مرجع سابق، ص16-17.

(أَلَن يَكْفِيكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلاَثَةِ آلاَفٍ مِّنَ الْمَلآئِكَةِ مُنزَلِينَ) آل عمران:124، وفي آية أخري (**يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلافٍ مِّنَ الْمَلآئِكَةِ مُسَوِّمِينَ)** آل عمران125، **(فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلآئِكَةِ مُرْدِفِينَ)**الأنفال: 9

لا بد من الوقوف بتأني أمام صفة (الغيبية) هذه، وذلك لاعتبار بسيط هو أن هذا اللفظ كثيراً ما يستخدم في إطار الفلسفة المعاصرة وكأنه لفظ ذم، وكثيراً ما يستخدم لفظ (غيبي) في إطار الفلسفات الغربية المعاصرة مرادفاً للفظ (ميتافيزيقي) والميتافيزيقا عند الكثير من تلك التيارات، هو أن ما لا سبيل للتحقق من صدقه، منهم من يرى أن القضية (الميتافيزيقية) هي في جوهرها قضية خالية من المعني (الوضعيون المنطقيون والتحليليون اللغويون) ومثل كل التيارات المادية التي تحصر المعرفة في دائرة المدرك الحسي، "ومن أهم مبادئ الفلسفة الوضعية هو التحقق من صحة ما نبحث عنه، فالمعرفة يجب أن تثبت وتبرهن بملاحظات عملية وتبريرات حسية، وهذه أهم مقاييسها للوصول إلي الحقيقة، فما لا يبحث لا معني له وما لا معنى له لا حقيقة له"[1]، وعلى هذا الأساس رفض المناطقة الوضعيون الميتافيزيقا التقليدية، ما دامت لا توجد طريقة ممكنة للتحقق منه بواسطة التجربة، وقضاياها ببساطة خالية من المعنى[2]، ورغم ما يكتنف ذلك الحصر من تحكم واضح واعتباطية وحصر للمعرفة في أضيق نطاق، بل منهم من يعد كل بناء أو نسقٍ فلسفي ميتافيزيقاً. وهذا الموقف بلا ريب يضعهم في مقارنة واضحة بينه، إذ ما يقولون به هو كذلك ضرب من ضروب الرؤى الميتافيزيقية بالمعني الفلسفي للفظ أي ضرب مما لا سبيل للبرهنة عليه برهنة قاطعة.

إن ما غاب عن إدراك تلك التيارات، هو أن كل تصور شامل للوجود لا بد أن يكون ميتافيزيقياً، إن التصور الذي قدمه لنا ماركس هادفاً من ورائه أن يكون تصوراً شاملاً للوجود، لا يعدو كونه تصوراً ميتافيزيقياً لا يعبر عن حقائق لا تقبل الأخذ

---

[1] - نوال الصراف الصائغ ، المرجع في الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص 266.

[2] - فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر الطبعة الأولي، دار الجيل، 1993ص 86

والرد. هذه الملاحظة تثبت أن صفة (الغيبية) لا يمكن عدها صفة ذم بأي حال من الأحوال.

الملاحظة الأساسية هنا هي: علي حين أن أصحاب التيارات الفلسفية المادية ينظرون إلى ما يقولون به، من زاوية أنه جزء من العلم بمعناه العضوي (التجريبي)، فان معتنقي الأديان لا يزعمون أن ما يقولون به هو علم بالمعني الضيق بل هو عندهم عقيدة، لها سندها العقلي وإن رفض خصومهم ذلك السند.

مفهوم " الغرض" في التاريخ:-

إن مفهوم (الغرض) purpose في التاريخ، يحتل مكانه هامة في مجال فلسفة التاريخ، وفي ارتباطها بمفهوم التغيير الذي هو موضوع اهتمامنا. فالغرض في التاريخ يعني أن هناك مغزى في مسيرة التاريخ، أو معنى **(Meaning) أي أن** الأحداث لا تتسم بالعشوائية بل تحكمها روابط محددة وقد أطلق عليها القرآن الكريم اسم (السنن) أو (النواميس) التي تسير حركة التاريخ عليها."وقد قدم لنا القرآن نماذج عديدة للمعطيات التاريخية، وحدثنا عن الماضي في جل مساحته، لكي يخرج بنا إلى ثنايا الحكمة من وراء هذه العروض، والى بلورة عدد من المبادئ الأساسية في حركة التاريخ البشري التي سماها سنناً، ودعانا أكثر من مرة إلى تأملها واعتماد مدلولاتها في أفعالنا الراهنة ونزوعنا المستقبلي، ودفع الإنسان إلى التساؤل الدائم والبحث الدائم عن الحق ومعرفة (السنن) و(النواميس) التي تسير حركة التاريخ عليها. وما فعله أنه كشف عنها النقاب وأكد وجودها وثقلها في حركة التاريخ". ([1])

قال تعالي[**سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا]** فاطر(43)، وقال تعالي {**سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلاَ تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً}**الإسراء (77)، فسر الرازي قوله تعالى(ولا تجد لسنتنا تحويلا) "أن ما أجرى ا تعالى به العادة لم يتهيأ لأحد أن يقلب تلك العادة، وتمام الكلام في هذا الباب أن اختصاص كل حادث بوقته المعين

---

[1] - د. عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، مرجع سابق97

وصفته المعينة ليس أمراً ثابتاً له لذاته، والألزم أن يدوم أبداً على تلك الحال، وأن لا يتميز الشئ عما يماثله في تلك الصفات."([1]). ويعني الرازي بذلك ثبات هذه السنن وديمومتها، والسنة المشار إليها في هذه الآية، هي (أن كل قوم أخرجوا نبيهم من بينهم فسنة ا أن يهلكهم)، إن القرآن الكريم لا يؤكد ثبات هذه السنن وديمومتها فحسب، ولكنه يحولها في الوقت نفسه إلى دافع حركة (دينامية)، يفرض علي الجماعة (المدركة الملتزمة) أن تتجاوز مواقع الخطأ التي قادت الجماعة البشرية السابقة إلى الدمار، وأن (تحسن) التعامل مع قوي الكون والطبيعة، مستمدة التعاليم والقيم من حركة التاريخ نفسه"([2]) قال تعالي:[**قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانْظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذَّبِينَ** {137} **هَـذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ** {138}**وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ** {139}آل عمران137-139

ويقول تعالى (**وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِن بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ عَلِيمًا بَصِيرًا**)(الإسراء:17)، نزلت هذه الآية لإنذار كفار قريش في تكذيبهم للرسل ا محمد صلى ا عليه وسلم "بأنه قد أهلك-سبحانه-أمما من المكذبين للرسل من بعد نوح ودل هذا على أن القرون التي كانت بين آدم ونوح على الإسلام، كما قال ابن عباس كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الإسلام. ومعناه أنكم أيها المكذبون لستم أكرم على ا منهم، وقد كذبتم أشرف الرسل وأكرم الخلائق فعقوبتكم أولى وأحرى، وأن ا عالم بجميع أعمالهم خيرها وشرها ولا يخفى عليه منها خافية سبحانه وتعالى".([3])، وأن الفساد يعقبه دائماً الإهلاك.

يقول تعالى: (**وَإِن مَّن قَرْيَةٍ إِلاَّ نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِك فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا**) (الإسراء:58)، "هذا إخبار من ا عز وجل بأنه قد حتم وقضى بما قد كتب عنده في اللوح المحفوظ أنه ما من قرية إلا سيهلكها بأن يبيد أهلها

---

[1] - الرازي ، تفسير الفخر الرازي، المجلد الحادي عشر، –الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت ، 1985 ، ص25.

[2] - د عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، مرجع سابق، ص97

[3] - ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، المجلد الأول ، الطبعة الأولى، دار الهلال، بيروت 1986، ص505.

جميعهم أو يعذبهم (عذاباً شديداً)، إما بقتل أو ابتلاء وبما يشاء وإنما يكون ذلك بسبب ذنوبهم وخطاياهم كما قال تعالى عن الأمم الماضيين (وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) وقال(وذاقوا وبال أمرهم وكان عاقبة أمرهم خسرا)..."([1])، أن سنن ا تعالي لا تتخاف.

إن التمسك بالفضائل والبعد عن الفساد هو الضمان لاستمرار هيبة الإنسان، وكل هلاك (أو إهلاك) مرده إلى الانغماس في الهوى والفساد؛ بهذا المعني فإن التقوى هي التي تحدد مسيرة الأحداث، ونقيضها هو (الهوى) و(الفساد) وبين هذين القطبين تتم حركة التاريخ.

قال تعالى:(**إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الأيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاء وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ {140} وَلِيُمَحِّصَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ**]آل عمران(140-141).

تشير الآية الكريمة بقوله (**إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ**...) "أي إن كنتم قد أصابتكم جراح وقتل منكم طائفة؛ فقد أصاب أعداءكم قريب من ذلك من قتل وجراح"([2])، وأنه لا يمكن تحقيق النصر بدون تضحيات واختبارات وعطاء، "قال ابن عباس: في مثل هذا لنرى من يصبر على مناجزة الأعداء (ويتخذ منكم شهداء)، يعني يقتلون في سبيل ا وفي مرضاته"([3]) ، وأن هذه السنن تتكرر في "القرآن الكريم في أكثر من موضوع، إلي أن الابتلاء هو سنة من سنن التغيير يؤكد لنا أن سنن ا في التاريخ ثابتة ماضية، إذ الجماعة البشرية التي تتنكب الطريق، بغض النظر عن حجم هذه الجماعة ومدى دورها الحضاري، ومقدار منجزاتها المادية والأدبية ومقاييس الكم ومعايير الأحجام، أن ا سبحانه يمنح النعمة التي تنزل وفق النواميس الطبيعية علي الأمم والشعوب، إلا أن الجماعة التي تسيء التصرف

---

[1] - المرجع السابق، ص 523.

[2] - ا لصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، المجلد الأول، الطبعة السابعة، دار القرآن الكريم، بيروت، 1981، ص321.

[3] - المرجع السابق، ص321.

وتطغى وتتجبر، ويسوقها الطغيان والجبروت إلي الكفر والمروق والتمرد علي النظام الكوني، ومبدعه، فإن العقاب في الانتظار... وفي آيات القرآن تأكيد دائم علي استمرار الجزاء علي الفعل وتواصله في الأرض والسماء.[1] كذلك من أهم الابتلاءات هو عدم التوازن في العدة والعتاد بين أهل الحق وأهل الباطل، وهذه مشكلة أزلية حيث تشير الآيات إلي هذه السنة بشكل عام، **(كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ)** البقرة 249.

إن كل هذه السنن لا تنطبق علي الصراع الحربي فحسب، بل هي نواميس تحكم عملية التغيير بكل أشكالها. ففي الآية **(وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَـكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ)** البقرة:251. فهذه البلاغة القرآنية في استخدام كلمة (دفع) من (التدافع)، جاءت بحيث لا يقتصر الأمر علي الحرب دون أشكال الصراع السلمي، ولا يقتصر الأمر بين معسكر الحق والباطل، بل هو يتضمن كل أشكال التدافع بين الخير والشر داخل كل المجتمعات، بما في ذلك المجتمعات الإسلامية.

إن قصة طالوت وجالوت تحتوي على أهم سنن التغيير الاجتماعي، كما في قوله:(**فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاء وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَـكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ)** البقرة 251. تصور لنا هذه الآية نهاية قصة الصراع بين معسكر الحق ومعسكر الباطل، والتي انتهت بفوز أهل الحق، والفوز الحقيقي يرتبط بإقامة الملك الصالح. أي الحكم الصالح، إذن فالهدف من التدافع هو إصلاح الدين وإقامة الحكم العادل؛ كذلك تشير هذه الآية إلي أن الابتلاء هو سنة التغيير، وأنه لا يمكن تحقيق النصر بدون تضحيات واختبارات وعطاء، وأن هذه الابتلاء يتكرر في مختلف مراحل الجهات وليس في مرحلة معينة فحسب، وأن القائد الحكيم يتعين عليه أن

---

[1] - انظر عبد العليم عبد الرحمن خضر، المسلمون وكتابة التاريخ دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، الطبعة الأولي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1993م، ص 270

يختبر جنوده اختبارات عدة، قبل المنازلة الكبرى ليميز مستوياتهم واستعدادهم للتضحية (موضوع عدم الشرب من ماء النهر إلا من اغترف غرفة بيده).

إن مفهوم الغرض Purpose في التاريخ - رغم وجود الحديث عنه في بعض الرؤى المادية للتاريخ - هو مفهوم ديني أولاً وأخيراً، بل يمكن القول أنه لا يجد مكاناً مريحاً في إطار الرؤى المادية للتاريخ، وسنحاول توضيح هذا الجانب الهام.

إن مفهوم (الغرض) في التاريخ في معني من معانيه، يشير إلى (مفهوم العناية الإلهية) وجوهر تلك العناية يتمثل في حقيقة أن الإنسان لم يخلق سدى، بل له مهمة ورسالة، ويجب أن يضطلع بها وهو المنفذ للإرادة الإلهية، **(الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) الملك:2**، **(وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ)** الجاثية:22، لغرض ا في الخلق، هل ثمة تكريم الإنسان من قبل بارئه أكبر من ذلك التكريم **(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً)** الإسراء:70 وقد خلق الإنسان لعبادة ا وعمارة الأرض وتحقيق الخير والفضائل. فالإنسان وفق التصور الإسلامي كائن حي، بمعني أن الطبيعة الإنسانية هي من حيث جوهرها طبيعية خيرة وأن الأهواء والانحرافات هي أمور طارئة عليها. وهذا علي نقيض ما تقول به كثير من المذاهب المادية، وتقول به المسيحية أيضا حيث تؤكد فساد تلك الطبيعة.

لقد خلق ا العباد لتحقيق مشيئته، هذا التعبير الأخير يوضح لنا بجلاء تنافر الحديث بل وتناقضه عن وجود غرض في التاريخ - التاريخ في كليته وشموله- وغياب التأكيد علي وجود البارئ جل وعلا. إن الاستخدام المألوف للألفاظ (بل منطق اللفظ) يدل علي ذلك أي أن المرء لا يستخدم لفظ (غرض) معزولاً بمعني أنه عندما نتحدث عن غرض من الأغراض، أو الغرض في مجموعه فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو السؤال التالي "غرض من.؟ هذا يعني أن المادي عندما يتحدث عن وجود غرض في التاريخ (مع إنكاره لوجود البارئ)، فإن حديثه سيكون حديثاً ناقصاً علي

الأول لغوياً أما المنتمي دينياً فإنه عندما يتحدث ويفكر عن وجود غرض في التاريخ فإنه يكون منسجماً تماماً مع نفسه، كل ما يريد قوله هو "غرض البارئ" جل وعلا وحتى أولئك الذين يتحدثون عن قوانين موضوعية تحكم مسيرة الإحداث الإجتماعية وتغيراتها الخ. ويضيفون إلى ذلك أن الأمر يتصل بوجود غرض في الوجود، فإن حديثهم لا يخلصهم من ورطة إنكارهم لوجود خالق كلي القدرة، كلي العلم وكلي الحضور إذ إن ذاك الإنكار يجعل الحديث عن وجود غرض حديثاً بلا موضوع Subject، إنهم يتحدثون عن محمول في غياب الموضوع (بلغة المنطق)، وذلك رغم حديثهم عن قوانين موضوعية تعمل بمعزل عن إرادة البشر، إذ إن تلك القوانين ليست هي القوة الواعية ليكون لها غرض تصبو إلى تحقيقه.

الآن ما الذي نعنيه تحديداً بوجود (الغرض)، يشير فيما يشير إليه إلى وجود الهدف المعني في كل الأحداث التاريخية، ليس ثمة شيء في الوجود إلا وله مكانة المحدد ووظيفته المعلومة، وليس ثمة ما هو فائض. وهذا نفي جاد (وعقلاني) للعبثية في الوجود والوجود وفق الرؤية القرآنية، خير من العدم الذي هو سلب، وكل شيء بلا استثناء قد خلق بمقدار هنا يأتي مفهوم "الحضور الدائم" اللا منقطع للبارئ جل وعلا.(**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ**)الأنبياء:16،(**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ**)المؤمنون:115

إن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: إذا كان مفهوم الغرض في التاريخ لا يستقيم إلا في إطار رؤية دينية للوجود، فكيف تفسر التأكيد عليه في إطار بعض الرؤى المادية للتاريخ (كالرؤية الماركسية والتي سبقت الإشارة إليها في المبحث الأول لهذا الفصل).

ينفي ماركس مثلا العشوائية في التاريخ، ويتحدث عن وجود غرض في التاريخ، ويرى أن كل شيء يخضع لحتمية مطلقة أي يخضع لقوانين موضوعية تحدد مسيرة الأحداث دون تدخل إلا في أضيق الحدود من قبل الإنسان، وهو ينكر وجود ا تعالي عما يصفون.

ثمة احتمالين هنا لا غير، أولاً إما أن ننظر إلى ذلك الموقف (الفلسفي)، من زاوية أنه شكل من أشكال التناقض البين الذي وقع فيه صاحبه.

ثانياً: أو أنه قد أخذ مفهوم الغرض من أستاذه هيجل، ثم مالبث أن شوه تصور أستاذه – أخذ جزء وترك جزء آخر، دون أن يلاحظ مدى الخلط والتشوش الذي تخلقه تلك النظرة الانتقائية، إن مفهوم الغرض في التاريخ عندما يقابلنا في كتابات هيجل، فإنه يبدو مفهوماً مستقيماً ومنسجماً مع جميع الرؤى الهيجلية للتاريخ. "فوفق الرؤية الفلسفية الهيجلية فإن الوجود بشقيه الطبيعي والإنساني"ما هو سوى تحقق Actualization للروح المطلق Absolute Spirit (لم يزد عليه إستبدال الألفاظ أو إستخدام مصطلح مغاير، فالروح المطلق عنده هي ا جل وعلا، فالروح المطلق عند تصور هيجل تحقق ذاتها خارجياً في الطبيعة، أما داخلياً Internally فإنها تحقق ذاتها في التاريخ البشري وما البشر سوى مجرد أدوات في يد الروح المطلق تحقق من خلالهم ذاتها"[1] ، الروح المطلق كما يقول هيجل" تتحرر تحرراً مطلقاً من الحد ومن الغير في نهاية الأمر كما تصل إلى الوجود المطلق بذاته وتصبح بهذا لا متناهية حقاً"[2] ، تصور هيجل هنا شكل من أشكال نظرية وحدة الوجود Pantheism، والأمر الذي يهمنا بشأنها في هذا المقام مع اعتقادنا بعدم صحتها(إذ هي في التحليل النهائي تصور فلسفي)، ما يهمنا بشأنها هنا هو أن صاحبها عن أن وجود الغرض، في التاريخ يبدو منسجماً مع مجموعة التصور، إذ الغرض هنا هو غرض ا أو بلغة صاحبها (أغراض الروح المطلق) لكن الأمر ما يلبث أن يغدو تناقضاً، إذا حذفنا

1- -Hegel, Philosophy of History, transl.by J.Sibree with a New Introduction by C.T.Friedrich, Dover publication, New York 1956,p100.

2 - موسوعة الفلسفة، د.عبدالرحمن بدوي، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ،1984ص 590

الروح المطلق بالكلية كما فعل ماركس وأبقينا على مفهوم الغرض .. حينئذ فإن مفهوم الغرض سيبدو بلا مستند.

إن التاريخ يتخذ مساراً خطياً، اتجاهاً وهدفاً وغايةً متناهياً يتوقف في مرحلة ما. فقد تصور بعض فلاسفة التاريخ أن (النظرية الخطية المتناهية) مشتركة بين كل الديانات السماوية، فالهدف والغاية المراده من هذه الأرض بل هذه الحركة التاريخية، ومن نضال البشر وأفعالهم ليس في هذه الأرض بل في عالم آخر. ويرى البعض أن هذه النظرة تعطي أهمية للماضي والمستقبل ولكن علي حساب الحاضر، والماضي يتمثل في بداية الفعل الإلهي (الخلق وبداية ظهور الأنبياء)، أما المستقبل فليس في عالمنا هذا إنه مستقبل الموعود في جنة عدن في الفردوس.

إن مثل هذا التعميم الذي تصوره هذه النظرية على الأديان السماوية في تصورها للتاريخ يعكس لنا خللاً واضحاً في هذه النظرية، فهذه النظرية تنطبق علي فلاسفة القرون الوسطي المسيحية أمثال " أوغسطين"[1]، ولكننا لا نستطيع أن نعمم تصورات أوغسطين عن العناية الإلهية علي اليهودية والإسلام، فهنالك فروقات واضحة في تلك التصورات، فبينما اللاهوت المسيحي يجعل من صلب المسيح أهم واقعة تاريخية منذ بداية الخلق، فقد عارض أوغسطين القول بالتعاقب الدوري، مؤكداً فردية الواقعة التاريخية ومن ثم استحالة تكرارها، وإن صلب المسيح -كما يزعمون- من أجل البشرية يحمل خطاياها هي حادثة فردية لا تتكرر، لا بالنسبة له ولا بالنسبة لفرد آخر، كذلك قيامه من بين الموتى..

يرى أوغسطين "أن هذا هو التفسير الوحيد، الذي يكشف عن حكمة ا الخفية في الوقائع. فواقعة طوفان نوح لا تفسر إلا في ضوء الخطيئة الأصلية من ناحية،

---

[1] - أوغسطين Augustine (354-430 م)**:**تقع مؤلفاته في تسعة عشر مجلداً من بينها الاعترافات ومدينة ا ويصعب التمييز بين لاهوته وفلسفته في كتاباته.

واكتمال معناها بظهور المسيح من ناحية أخرى، وأن عمل ا واضح في انتصار المسيحية أكمل مظاهر العناية الإلهية يقول أوغسطين إلا أن العناية الإلهية قد اتخذت معنى مخالفاً لدى بني إسرائيل, فقد احتل التاريخ منذ بدء الخليقة إلى سلسلة أنبياء بني إسرائيل جزء هاماً من العهد القديم، ومن ثم لم ينفصل التاريخ عندهم عن الدين، لقد أصبح للإنسان وضع متمايز عن الكون: عالم الطبيعة مظهر لقدرة ا بينما عالم الإنسان مظهر لعنايته ولكن العبرانيون لا يعنون بذلك مطلق الإنسان في كل زمان ومكان، وإنما العناية الإلهية مقصورة علي شعب ا المختار وأحداث التاريخ لا تتكرر ولا تتعاقب، ولكنها تتخذ مساراً مستقيماً، فاستكمل غرض "يهوه" كما وعدهم العود إلى ارض الميعاد".[1]

من ناحية أخرى فقد رسمت العقلية اليهودية مجموعة أساطير، غدت مكوناً أساسيا للفكر اليهودي، يقول حسن ظاظا:"قد تكون الخرافة أقوى أثر في خلق النفسية العنصرية من الحقيقة التاريخية نفسها، خصوصاً إذا اصطبغت بقدسية الدين وهذا ما كان من أمر الشخصية الإسرائيلية"[2].

صنع التاريخ

السؤال هنا من يصنع التاريخ، هل التاريخ من صنع ا أم صنع الإنسان؟ وهل للإنسان صلة بما يخلقه ا ؟

أرى أن ننطلق في بحث هذه القضية من قوله تعالى: (**إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ**) الرعد(11) إن هذه الآية مفتاحيةٌ للدخول في فهم عملية التغيير ومهمة الإنسان فيها بشكل خاص، ومعرفة دوره في صنع الأحداث التاريخية بشكل عام وما إذا كانت عملية التغيير من صنع ا أم المجتمع والأفراد. "في هذه الآية التي ذكرناها فاعلان في التغيير: ففي قوله (إن ا لا يغير) فاعل التغيير هنا هو ا ، وفي القسم الثاني الآية(حتى يغيروا ما بأنفسهم) الفاعل هم الناس؛ إذن فالتغيير عملية تتألف

[1] انظر ، صبحي، فلسفة في التاريخ، المرجع السابق، ص70.

[2] - احمد محمود صبحي- صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق ، ص316

من جزأين، تغيير يسند إلى الإنسان، وتغيير يسند إلى الرحمن، وعلي ضوء هذا المفهوم نستطيع أن نقرأ الآية على وجهين.إن هذه الآية المفتاحية تجمع الأمرين بوضوح كامل، فهي تحدد فاعل ومفعول كل من التغييرين**(لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ)**، وكذلك في آية سورة الأنفال **(ذَلِكَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ)**(53) فالنعم التي بالقوم: الغني والصحة والكرامة والعز، كل هذه النعم لن تزول إلا إذا غير الناس ما بأنفسهم، وا يزيل هذه النعم إذا غير الناس ما بأنفسهم, وكذلك العكس: وا يزيل هذه النعم إذا غير الناس ما بأنفسهم، وكذلك العكس: فإذا غير الذين بهم نقم تزول عنهم النقم أيضا"[1]

إن هذا التناغم والتداخل بين الدور الإلهي والإنساني، يواجهنا في العديد من الآيات القرآنية، حتى وإننا قد نجد شيئاً من الصعوبة في التفريق، والفصل في القول بأن هذا من عمل ا وهذا من عمل الإنسان، فإن حشداً كبيراً من آيات القرآن، تأتى تعبيراً عن إرادة ا التي تصوغه من خلال إرادة الإنسان، أو مباشرة عن طريق اتصالها بالزمن والتُراب، ولا يمكن دراسة تاريخ الكون وتاريخ البشرية إلا من هذا المنطلق، فالفعل الإلهي يتخذ شكلين لخلق الحدث وصياغته.

أولاً: الفعل الإلهي المباشر في التاريخ:

تلك المباشرة التي تتراوح بين الاتساق مع نواميس الطبيعة واعتمادها علي(التنفيذ)، وبين تجاوز مقاييسها ورفض نسبياتها فيما يعرف بالمعجزات، وفي كل مرة كان الفعل الإلهي المباشر يجئ لكي (يذكر) الناس بخالقهم وبكلمته النافذة في الكون والعالم وبقدرته اللانهائية علي (الفعل)..**(مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ)** مريم(35).

---

[1] انظر , د/ محمد سعيد رمضان البوطي . جودت سعيد ، التغيير مفهومه وطرائقه، بيروت، الطبعة الأولي، 1996، ص304.

إن ا قد خلق آدم كفعل مباشر لا نملك مقاييسه الزمنية الكافية, وهو خلق متمم لخلق الأرض وتهيئتها و مساحات واسعة من السماء الدنيا لاستقبال هذا المخلوق الفاعل، الذي أتيح له أن يتخذ مكانة في الأرض خليفة قال تعالى **وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاء فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاء إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** {45}، "ولم ينقطع فعل ا المباشر في الأرض بظهور آدم وذريته، الذين منحهم ا العقل والروح والإرادة وعلمهم الأسماء كلها، وحملهم مسؤولية السمع والبصر والفؤاد"([1])؛ فجميع النبوات تعد فعلاً إلهياً مباشراً يتمثل في اختيار الرجل الذي سيحمل الأمانة وفى تهيئته، ثم إرساله نبياً إلى قومه أو إلى العالم كله، والاتصال الدائم به لتبليغ الرسالة على أكمال وجه.

إن مثل تلك الأحداث الكبرى- إرسال الرسل- من الممكن بمعنى ما من المعاني، النظر إليها من زاوية أنها أحداث تاريخية (بمعني وقوعها في زمن بعينه ومكان بعينه، وبواقع ما تحدثه من تغيير كبير في حياة الناس, وكثيراً ما يكون ظهور النبي أو ظهور الرسالة مسبوقة بحالة من حالات التردي أو التدهور الذي كثيراً ما يصيب الناس). "إنها في أهم معانيها، عون إلهي، فعل سماوي، ولا مكان هنا للحديث عن دور الإرادة الإنسانية في ظهوره إنه فعل إلهي مطلق، كأن يرافق هذه التنبؤات سلسلة من الأفعال المباشرة الأخرى، تجيء حينا منسجمة مع نواميس الطبيعة وسننها، وتظهر حينا آخر بمعزل عن هذه النواميس فيما سمي "بالمعجزات"، كأن تجيء بمثابة (هزة) تحرك الإنسان وتسقط عن قلبه وعقله وإحساسه الجدران التي أحاطت بها وصدته عن الإيمان با وإتباع أنبيائه والمرسلين".[2]

هذه الرؤية تخالف معتقد أنصار العلم الوضعي، الذين أنكروا حدوث المعجزات، وأي أمور خارقة للطبيعة فقالوا:"إن العالم الذي نسكنه هو نظام مغلق لا يتدخل فيه شئ من خارجه، وكل ما يجري فيه من أحداث مهما تكن غرابتها،

---

[1] - انظر عماد الدين خليل، التفسير الاسلامي للتاريخ، مرجع سابق، ص119-118.

[2] - المرجع السابق، ص 126.

لابد لها من تفسير مستمد من القوى والعناصر التي يتألف منها هذا العالم. وما هو طبيعي ليس من العالم في شئ. يقول أرنست رينان:إن مجرد قبول الخوارق معناه الخروج على العلم"([1])

هنالك من يقبل ما جاء به الأنبياء منذ الوهلة الأولي ويؤدي قبوله من ثم إلي انخراطه في تحقيق ما أتت به الرسالة إلي الإسراع بعملية التغيير المنشودة، وإخراج الناس مما هم فيه من بؤس إلي حالة الصلاح والاستقامة. هنا يلتقي الفعل الإنساني بالفعل الإلهي المحدد مسبقاً، والرسالات الإلهية لا تأتي بما هو مناقض للسنن الإلهية الثابتة. بل هي تأكيد وتعبير عن تلك السنن، والرسل يأتون (مبشرين ومنذرين) والأمر في مجموعه لا يتضمن قسراً أو إكراهاً، أو فرضاً يلغي الإرادة الإنسانية بالكلية. فإذا كانت الرسالة السماوية هي فعل تاريخي (إلهي)، فإنها من الناحية الأخرى فعل لا يتم وفقاً لإرادة الناس، فهم لا يحددون وقت ظهورها ولا الكيفية التي تظهر بها، ولا الشخص الذي يوكل إليه أمر تبليغها، ولا هي ناتجة عن أحوال اجتماعية (علي نقيض ما يقول به الماديون) رغم كل تلك الاعتبارات فإن للإنسان دوره الذي يضطلع به في مجموع الحدث المتفرد.

إنزال العقاب علي الذين يصدون عن سبيل ا ويكفرون به، هو شكل من أشكال الفعل المباشر أيضا. أشارت إلى ذلك العديد من الآيات في القرآن الكريم، وقد وردت من أجل التذكير بمصير المكذبين لأخذ العظة والعبرة، قوله تعالى: **(يُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاء وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللّهِ)** (الرعد:13) وقوله (**قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَشْعُرُونَ**)(النحل:26).

حين يدور الحديث عن الفعل الإلهي المباشر، نكون أمام قوانين كونية يسخرها ا لتحقيق كلمة الحق قوة الطبيعة المادية المنظورة، وقوة الروح غير المنظورة، وفي

[1] - موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي، الجزء الثاني، مرجع سابق ، ص 450.

الأولي نلتقي نماذج شتى عن اعتماد القوي الطبيعية لمواجهة الكفر والغرور البشري، مثل السيل والجفاف والحشرات...الخ. وفي الثانية نلتقي بجند ا الذين لا يرون، بجنود من الملائكة وبالطاقات الروحية التي لا تحدها حدود والتي تستطيع في لحظات أن تقلب الهزيمة إلى نصر، وأن تمنح المجاهدة مقدرة هائلة علي المقاومة والثبات (**وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ**) المدثر: 31، وقوله تعالى في سورة الأنفال:(**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ** {64} **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ يَغْلِبُواْ أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُونَ** {65} **الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ**) 63-66[1]. ورد في مختصر تفسير ابن كثير في تفسير هذه الآية "قال عبدا بن المبارك حدثنا ابن حزم حدثني الزبير بن الحديث عن عكرمة عن ابن عباس قال: لما نزلت (إن يكن.....)، شق ذلك على المسلمين، حتى فرض ا عليهم أن يفر واحد من عشرة، ثم جاء التخفيف فقال (الآن خفف ا عندكم) إلى قوله (تغلبوا مائتين) قال خفف ا عنهم من العدة ونقص من الصبر بقدر ماخفف عنهم"([2])

ثانياً: الفعل الإلهي غير المباشر في التاريخ:-

الفعل الإلهي غير المباشر في التاريخ، يجي عن طريق الحرية الإنسانية، والتي هي في مداها البعيد جزء من إرادة ا في خلق الأفعال والأحداث. إن الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية علي خلاف ما نجد في بعض التصورات في إطار فلسفة التاريخ، التي لا تنطبق على التصور الإسلامي، مثلاً هنالك تصورات ترى أن الضرورة أو الحتمية هي القانون العام، الذي تخضع له كل الأشياء والطبيعة والمجتمع، "فسلوك الإنسان محدود وفقاً لقوانين موضوعية ليس للإنسان فيها أي دور سوي تنفيذ أحكام الضرورة، أياً كان نوعها، وإن النظرة العلمية لا تخرج عن هذه الحتمية غير أنها تضيف أن الإنسان يمكن أن يكون حراً إذا فهم تلك القوانين، ولقد

[1] - عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، مرجع سابق، ص 127.

[2] -- ابن كثير تفسير القرآن الكريم، المجلد الأول، الطبعة الأولى، مرجع سابق، ص65.

كانت أبرز مثل لهذا الإتجاه في الفلسفة اليونانية؛ إذ وفقاً لطريقها لابد للإنسان أن يعيش وفقاً لقانون الطبيعة، ويقبل طوعاً كل ما يأتي به القدر من الأحداث – حتى المصائب- معتقداً أنها داخله في النظام الكلي"[1].

في الفلسفة الحديثة صار الفيلسوف الهولندي "اسبينوزا 1632 – 1677م"([2]) من أشد دعاة الحتمية في الطبيعة والمجتمع، إذ أكد أن فعل الضرورة يتحكم ويسيطر علي كل شيئا في الطبيعة والمجتمع، "فقد أكد على وجود قوانين ضرورية، بل أنه كان يرى أن ا سبحانه (أو الرب)، لا يمكنه أن يخالف قوانين الطبيعة التي وصفها، فالطبيعة إذاً تسير دائماً وفقاً لقوانين وقواعد تطرأ على الضرورة، وهذه الضرورة تسري علي المجتمع أيضاً حسب رأي اسبينوزا فعلى المستوى الإنساني نجد فكرة الضرورة هي السائدة؛ لأن الحرية التي تنسب إلى الإرادة البشرية ليست في واقع الأمر إلا جهلاً بالأسباب"[3].

طرحت قضية الحرية الإنسانية والفعل الإلهي في الفكر الإسلامي، وهي من القضايا التي أُثيرت بشكل جدلي في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. وقد اختلفت الآراء حول إسناد الفعل والإرادة إلى الإنسان، فالمعتزلة يرون "أن الأفعال من خلق الإنسان"([4]) . والقدرية مثلاً تطرفوا في حكمهم في هذه القضية، وكانوا يرون أن كل فعل للإنسان هو بإرادته المستقلة عن إرادة ا تعالى، ونفوا عن ا تعالى القدر، بمعنى العلم والتقدير السابق على حدوث الفعل الإنساني، يقول د.محمد يوسف "... ذهبت القدرية إلى أن الإنسان هو الذي يقدر أعمال نفسه بعلمه ويتوجه إليها بإرادته،

---

[1] - انظر مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقيا لنظريات أرسطو المنطقية، الطبعة الأولي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، ص 23

[2] - سبينوزا Spinoza:-(1632-1677 م) له "مبادئ فلسفة ديكارت" و "أفكار ميتافيزيقية"وأعظم مؤلفاته الفلسفية كتاب الأخلاق.

[3] - انظر، الكحلاني، فلسفة التقدم، مرجع سابق، ص 174

[4] - انظر، عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، مرجع سابق، ص 100

ثم يوجدها بقدرته، وأن الله لا يقدر هذه الأعمال أزلاً ولا دخل لإرادته أو قدره في وجودها ولا يعلمها إلا بعد وقوعها".([1]) ومذهب القدرية يترتب عليه إسناد صفه الخلق إلي غير الله تعالى، وهى صفه ربوبية، أي أن إسنادها لغير الله يترتب عليه الشرك بالربوبية(شرك اعتقادي أو عملي)، كما أن هذا المذهب يترتب عليه جعل علمه وقدرته تعالى محدودين، بدلاً من أن يكونا مطلقين.

أما الجبرية فقد اعتقدوا أن الله تعالى خالق أفعال الإنسان، وأنه ذو قدرة مطلقه ألغت قدرة الإنسان على الفعل، يقول جهم بن صفوان" إن الإنسان ليس يقدر على شىء، ولا يوصف بالاستطاعة، إنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازاً، كما ينسب إلى الجمادات" ([2]) وفى فتره لاحقه تسرب القول بالجبر إلى بعض المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة بفرقهم المختلفة.

إن القول بالحتمية وافد على الإسلام، لأن التصور التنزيهي الله تعالى يرى أن لا تعارض بين الفعل الإلهي المطلق والفعل الإنساني المحدود، فالأول يحد الثاني تكوينياً (بتجليه في عالم الشهادة من خلال السنن الإلهية التي التزامها شرط نجاح الفعل الإنساني) وتكلفياً، (كما يتجلى من خلال القواعد الآمرة الناهية (الحدود)، والتي ينبغي على الإنسان أن يلتزمها في فعله، ولكن لا يلغيه)، والخطأ الأساسي هو أنهم فهموا التوحيد(توحيد الربوبية) على أنه إفراد الفعل الله، وبالتالي فإن إسناد الفعل لسواه هو شرك في الربوبية، بينما التوحيد يقوم على إسناد الفعل المطلق الله تعالى، أي أن إسناد الفعل المحدود لسواه لا يترتب عليه شرك الربوبية. وفهمهم للتوحيد يقارب المناهج المثالية في الفلسفة الغربية، كالمثالية الموضوعية عند هيجل، وباستبعاد الجبر من الإسلام لا يمكن نسبه المثالية بالمعنى الفلسفي الغربي إلى الإسلام، بخلاف رأى بعض المستشرقين.

---

[1] -محمد يوسف، القرآن والفلسفة، دار المعارف، القاهرة، ص116

[2] - الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، مصر المطبعة الأدبية، ص 110-111.

أما الاشاعرة فكانوا يرون أن الفعل الإنساني هو محصله لخاق ا تعالى وكسب الإنسان، فهم يقولون :"نحن لا نقول أن العبد ليس قادر، بل نقول أنه ليس خالقاً"(1) وقد عرف الأشعري الكسب بأنه اقتران قدره الإنسان بقدرة ا ويمكن توضيح هذا بمثال حركه اليد والخاتم، فحركه اليد تمثل الخلق، وحركه الخاتم التابعة لحركة اليد تمثل الكسب، أي أن حركة الخاتم مقترنة بحركة اليد.وهم يفرقون بين فعل ا وفعل الإنسان، فيقولون:"إن الفرق بين الفعل الواقع من ا عز وجل والفعل الواقع منا، هو أن ا تعالى اخترعه وجعله جسماً أو عرضاً أو حركة أو سكوناً أو معرفة أو إرادة أو كراهية، وفعل، عز وجل، كل ذلك فينا بغير معاناة منه، وفعل، تعالى، لغير علة، وأما نحن فإنما كان فعلاً لنا لأنه، عز وجل، وخلقه اختيارنا له، وأظهره، عز وجل، فينا محمولاً لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة، ولم نخترعه نحن" (2)

الماتريدية تتفق مع الأشعري في القول بأن الفعل الإنساني هو محصلة خلق ا تعالى وكسب الإنسان، إلا أنها خلافاً للأشعري لم تجعل الكسب مجرد اقتران بالفعل بل قدره حقيقية على الفعل.

من الواضح القضية أخذت شكل جدلي في إطار علم الكلام، لذا سوف نتناولها في إطار الجزئية التالية المختصة بصنع التاريخ.

إن العلاقة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني أو الحرية الإنسانية، تقوم على أن الإنسان يمارس حريته في حدود قدراته وخبراته، وإمكانياته الذاتية والمؤثرات البيئية والتي تعمل عملها فيه، إذن فإذا قلنا إن الإرادة الإنسانية حرة فهي ليس بوسعها أن تعمل بمعزل عن الإرادة الكلية المطلقة، وبعبارة أخرى فإن حريتها تتمثل في حركتها في دائرة السنن الإلهية، فالإرادة الإلهية هي وحدها الحرة حرية مطلقة. إلا أنها من ناحية أخرى -الإرادة الإنسانية- ليست مجرد دمية لأن الإنسان مسؤول عن أفعاله إذ

---

1 - فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق د.علي سامي النشار، طبعة القاهرة 1938، ص 68.

2 - ابن حزم ، ابو محمد علي بن احمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، الطبعة الأولى، القاهرة، ص 25.

بدون (حريته) هذه ومسؤوليته لن يكون هنالك أبداً معني (للموقف الإنساني) أو مغزى للخير والشر، كما أنه لن يكون هنالك ذاك المعني أو المغزى ليوم الحساب، فالحرية هذه هي بمثابة تحدي للإنسان للالتزام بما جاء به الأنبياء والرسل.

الفصل السادس
بعض النظم السياسية ودورها في التغيير

تمهيد

إن اللجوء إلى آلية السياسة لإحداث التغيير، بمعنى إعطاء السياسة الأولوية في إحداث التغيير، تحمس لها الكثير في العصرين الحديث والمعاصر، فأصبحت السياسة عند بعض المفكرين الإسلاميين وبعض الجماعات الإسلامية مدخل للتغيير الاجتماعي ووسيلة للإصلاح، أو فلنقل نظرية التغيير الاجتماعي من أعلى، من الدولة ومن خلال امتلاك السلطة والسيطرة علي النظام السياسي، الذي يعد مفتاح التغيير في المجتمع، وقد تأثرت هذه النظرية باعتبارات معينة.

كان أبرز تلك الاعتبارات سيطرة المستعمر والمشكلات التي لحقت بالخلافة العثمانية، مما جعل المشكلة السياسية دائماً ما تطفو علي السطح، عند طرح أي قضية تتعلق بالمجتمع المسلم، كما أن حصر أزمة الجماعات الإسلامية في قضية السلطة عند بعض المفكرين الإسلاميين والجماعات الإسلامية، قد يرجع إلى كون هؤلاء قد وجدوا صدى حكم مفكري الغرب، خاصة في القرن الثامن عشر علي الشرق وسبب تأخره، حيث أرجعوه أساساً إلي طبيعة نظامه السياسي (الاستبداد)، الذين وجدوا في الشرق مثالاً سلبياً يعرف سلبياً دعواهم لتصفية حسابهم مع النظام السياسي التقليدي في بلادهم.

الجيل الثاني من رواد الإصلاح في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بقيادة الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي نشأ في زمن استحكام قبضة الغرب العسكرية والاقتصادية والثقافية على بلاد المسلمين، وكان الإسلام هدفاً مباشراً لذلك الغزو؛ فكان من الطبيعي أن يتصدى أولئك الرواد لرد هجمات الغرب وإعداد الأمة نفسياً وسياسياً للمقاومة، وقد كانت لهم مشاركات سياسية واضحة كما فعل الأفغاني.

إن تفوق الغرب على العالم الإسلامي صار ملحوظاً، ومنذ أن أصبح انهيار النظام السياسي للخلافة العثمانية حقيقة لا جدال فيها، ظهر عدد من المفكرين الإسلاميين الذين عملوا من خلال كتاباتهم وأفكارهم المنشورة، إلى توجيه الأضواء صوب القيم

والمبادئ التي اعتقد أنها السبب في تفوق العالم الغربي، وكذلك على عوامل القوة التي أكسبت النظام السياسي الغربي الليبرالي مميزاته؛ مثل الحرية والعدالة والمساواة والديمقراطية والمشاركة في السلطة وغيرها من المفاهيم، وبيان أن كل تلك القيم والمبادئ موجودة في الإسلام، وأنها لا تتعارض مع تعاليمه وأحكامه وأسسه الإيمانية، بل إن الإسلام قد تبنى هذه القيم والمبادئ ودعا إليها ومارسها الرسول صلى ا عليه وسلم.وهذا ما سعى كثير من دعاة الإصلاح والمفكرين إلى تأكيده. من خلال المطابقة بين هذه المفاهيم، على الرغم من اختلاف المضامين بين التصورين، فالحرية في الفكر الليبرالي لا تحمل نفس المضمون للحرية في الإسلام، كذلك الديمقراطية والشورى لا نجد هما متطابقتان..

بدأت كذلك أولوية المدخل السياسي للإصلاح أو اعتباره المدخل الوحيد، منذ أن تغولت الدولة علي المجتمع وأفقدت المجتمع استقلاله في مواجهة الدولة، فأصبح للدولة الدور الرئيس بعد أن كان دورها هامشياً بنسبة لدور المجتمع.

لهذا ظهر اتجاه عام ومتدرج لبعض الجماعات الإسلامية إلى الدعوة إلى إصلاح النظم السياسية، وقد كانت المطالبة بتطبيق النظام الديمقراطي أحد أهم مطالبات العصر الراهن، التي شكلت الاتجاه العام للتيارات المعاصرة الداعية للتغيير السلمي السياسي والذي كان له صدى واسع في الواقع، وعدت الديمقراطية أحد أهم آليات التغيير، لذا سوف نناقش في هذا الفصل هذا الموقف والقضايا المرتبطة به، من العلاقة بين الديمقراطية والشورى، وكذلك موقف الإسلام من تشكيل الأحزاب السياسية.

المبحث الأول
النظام الديمقراطي والتغيير

. كانت أغلب الحركات الإسلامية في مرحلة سابقة لا ترى "الديمقراطية"[1] سبيلاً لتنظيم المجتمعات العربية الإسلامية سياسياً، وقد إختلفت الآراء في نظرتها للديمقراطية، فمنذ عقود تبدل موقف الكثير من الحركات الإسلامية من الديمقراطية، وذلك لتغيير الخطاب الإسلامي في نظرته للديمقراطية رغم التحفظات على بعض جزئيات الديمقراطية الغربية، وكذلك لاستقرار الرأي لدى بعض الحركات الإسلامية من أنها فقدت الكثير من الفعل بسبب غياب الديمقراطية في مجتمعاتنا. وقد شغلت قضية الديمقراطية المفكرين السياسيين في العالم العربي منذ فجر النهضة العربية المعاصرة، أي منذ ما يقرب من قرنين من الزمان. وقد تغيرت النظرة حول مفهوم الديمقراطية وتعدل منذ ذلك الوقت تحت تأثير مجموعة متنوعة من التطورات الاجتماعية والسياسية.([2]) ولعل أول من أثار حواراً حول الفكرة الديمقراطية في العالم العربي هو الشيخ رفاعة الطهطاوي، الذي كان لويس عوض يطلق عليه لقب

---

[1] - الديمقراطية، حكومة الشعب Democracy: معناها الحرفي هو حكومة الشعب، وهي بمدلولها العام تتسع لكل مذهب سياسي يقوم علي حكم الشعب لنفسه، باختياره الحر لحاكمه، وبخاصة القائمين منهم بالتشريع، ثم برقابتهم بعد اختيارهم. ولما كان إجماع الشعب مستحيلاً، وبخاصة في أمور السياسية والحكم، فإن حكومة الشعب قد أصبحت تعني علمياً حكومة الأغلبية، كنظام متميز علي نظام الحكم الفردي ونظام حكومة الأغلبية.

[2] . أحمد صدقي الدجاني "تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث" ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987، ص 115

أبو الديمقراطية المصرية.([1]) وكان الطهطاوي (1801-1873) بعد تخرجه من الأزهر قد "أرسل إلى فرنسا إماماً مرافقاً لفرقة عسكرية ابتعثها محمد علي إلى هناك للتعلم والتدريب، فأقبل على تعلم العلوم الغربية بحماسة منقطعة النظير، فأتقن اللغة الفرنسية ودرس الفلسفة اليونانية والجغرافيا والمنطق، وقرأ مؤلفات رواد الفكر الفرنسي مثل فولتير وروسو. وما أن عاد إلى القاهرة حتى ألف في عام 1834 كتاباً بعنوان (تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز) دون فيه مشاهداته حول عادات ومسالك أهل فرنسا"([2])، "وكال المديح للنظام الديمقراطي الذي نشأ فيها ووصف مشاعره تجاه انتفاض الأمة الفرنسية للدفاع عن الديمقراطية من خلال ثورة 1830 ضد الملك تشارل العاشر"([3])، وحرص الطهطاوي على إثبات أن النظام الديمقراطي الذي كان شهده في فرنسا ينسجم انسجاماً تاماً مع تعاليم الإسلامي ومبادئه.

رغم انتقاد مالك بن نبي للنموذج العلماني من الديمقراطية وإبرازه لما فيه من سلبيات، "إلا أنه سعى إلى التأكيد على أن الإسلام بمعارضته الاستبداد وتحريره للإنسان فإنه ينمي الشعور الديمقراطي، ولذلك فإن بالإمكان التوصل إلى نظام ديمقراطي إسلامي يجمع محاسن الديمقراطية ويتجنب مثالب العلمانية. ورأى أن الجواب على سؤال هل توجد ديمقراطية في الإسلام لا يتعلق ضرورة بنص فقهي مستنبط من السنة والقرآن، بل يتعلق بجوهر الإسلام الذي لا يسوغ أن يعتبر مجرد دستور يعلن سيادة شعب معين، ويصرح بحقوق وحريات هذا الشعب، بل ينبغي أن يعتبر مشروعاً ديمقراطياً تفرزه الممارسة، وترى من خلاله موقع الإنسان المسلم من المجتمع الذي يكون محيطه بينما يسير في الطريق نحو تحقيق القيم والمثل

---

[1] -. أحمد صدقي الدجاني "تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث" ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 121.

[2] - ألبرت حوراني، الفكر العربي في العصر الليبرالي، 1991 م، ص 70

[3] - أحمد صدقي الدجاني، تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث" ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 121.

الديمقراطية"([1]). ويخلص بن نبي إلى أن في الإسلام ديمقراطية- لا في الزمن الذي تحجرت فيه التقاليد الإسلامية وفقدت فيه إشعاعها- كما هو شأنها اليوم بصورة عامة، ولكن في زمن تخلقها ونموها في المجتمع و لقد كان تحليل بن نبي ثورياً في زمنه لأن التوجه العام لدى منتسبي التيارات الإسلامية في العالم العربي كان لا يزال متأثراً بأفكار سيد قطب وتلاميذه الذين اعتبروا الديمقراطية نقيضاً للإسلام. ويمكن القول بأن مواقف الإسلاميين بدأت في التحيز نحو الديمقراطية والتعددية منذ أوائل الثمانينيات، لا بمعنى التبني المطلق وإنما بمعنى التمحيص والتمييز، وإدراك أن الديمقراطية شيء بالغ التعقيد لا يمكن بحال مقارنته بالإسلام واعتباره عقيدة نافية له أو نظام قيم مناقض لنظام قيمه.

ويتطور الموقف كثيراً من قضية الديمقراطية لدى البعض ممن ينتمون إلى الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة، ومن أبرز هؤلاء يمكن الإشارة إلى راشد الغنوشي في تونس الذي يدعو "إلى بناء نظام ديمقراطي كمدخل لتحقيق الإصلاح الشامل وينتقد بشدة سهولة تكفير المخالف والطعن بدينه لدى الحركات الإسلامية بسبب انغلاقها وتوجسها من كل جديد"([2])، ويرى البعض أن لا خلاف حول ضرورة الديمقراطية، بل الخلاف يدور حول ما تعنيه في دلالتها الاجتماعية والسياسية، القرضاوي على سبيل المثال يرى أنه"لا يجوز نقل الديمقراطية الغربية كما هي بل لا بد من أن نضفي عليها قيمنا وفكرنا بحيث لا تبدو دخيلة على نظامنا، بل جزءاً مكوناً له"([3])، وهو يثمن عالياً ما حققته الديمقراطية في الغرب ويعتبرها قريبة جداً مما جاء به الإسلام من مبادئ وأصول سياسية مثل الشورى والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..الخ. وهنالك من يرى أن الديمقراطية لا تعارض الإسلام ما دامت

---

[1] - مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر العربي المعاصر، بيروت، 1991، ص 133 -164

[2] - راشد الغنوشي ،مستقبل التيار الإسلامي، منبر الشرق، 1992، ص 25-26

[3] - يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة ، بيروت، مؤسسة الرسالة 1991، ص 157-158.

هي آلية وليست فلسفة، ومنهم من يرى أن الديمقراطية طالما أنها ضد الاستبداد فهي تبقى أفضل من الاستبداد والديكتاتورية....

هنالك اتجاه عام ومتدرج لبعض الجماعات والتيارات الإسلامية المعاصرة، التي جعلت الحصول علي السلطة جزء من برنامجها في الاتجاه نحو تنظيم نفسها تنظيماً ديمقراطياً، للبحث عن فرص العمل السياسي في إطار قانوني، أي استخدام وسائل قانونية لتحقيق أهدافها، "وقد تمحور الخطاب السياسي حول المطلب الديمقراطي لدى النخبة لمختلف اتجاهاتها، وخاصة الاتجاهات الرئيسية الإسلامية والقومية، ويوماً بعد يوم تنضم إلى ركب المطالبين بالديمقراطية، فئات جديدة تقبل بعملية التداول علي السلطة"[1]

يرى هذا التيار أن نظرية التغيير من خلال التعددية، وإطلاق الحريات السياسية واحترام كرامة الإنسان وحقوقه، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، وتكوين الأحزاب، يشكل لديهم الخيار الأفضل والذي يجب أن يكون السبيل الأوحد، الذي إذا أُعدم لن تنجح محاولات التغيير، يحق لنا القول أن الاتجاه إلى هذا الخيار في العالم الثالث أو العالم الإسلامي الذي هو جزء منه بات يعبر عن إقصاء مرحله سابقة تمثلت هنا في "الأدوار التي راح الجيش يلعبها في التغيير في عدد كبير من بلدان العام الثالث، ومن ضمنها البلدان الإسلامية، لا بالنسبة إلى إحداث تغيير في الحكم السياسي فحسب، وإنما أيضاً في محاولة التحرر من الاستعمار، وبناء الدولة الحديثة علي النمط الغربي، وإنجاز الإصلاح الزراعي ومحاولة بناء نظام اقتصادي تتحكم به الدولة ويتراوح بين النمط الرأسمالي والاشتراكي، الذي جعل بعض المنظرين يعتبرون أن الثورة والتغيير يمران من خلال الجيش بقيادته.[2]

لعل خير مثال علي ذلك الثورة المصرية 1952م، والتي أدت إلى تغيرات

---

[1] - راشد الغنوشي، مقال بعنوان: الإسلاميون والخيار الديمقراطي، مجلة قراءات سياسية، العدد43، 1993.

[2] - انظر منير شفيق ، في نظريات التغيير، مرجع سابق، ص 64

جذريه في البيئة الاجتماعية، حينما قضت علي الإقطاع، وإحداث ما أحدثت من تغييرات. ولكن هذه النظرية (التغيير من خلال الجيش وبقيادته) "بدأت تتراجع بلا انتظام، حتى انهارت مع انهيار الاتحاد السوفيتي. ورزحت أغلب البلدان التي قادها العسكريون في العالم الثالث تحت الديون الخارجية، والركود الداخلي، والتراجع الاقتصادي في كل الميادين، فضلاً عن الاختناق السياسي، بسبب أزمة الحرية السياسية وحقوق الإنسان؛ الأمر الذي أعاد الحرية موضع البحث عن نظرية التغيير من جديد، وفي مقدمتها نظرية اعتماد الأسلوب الديمقراطي التعددي والتي تسمح بتداول السلطة من خلال الاحتكام إلى صناديق الاقتراع".(1) يقول الغنوشي:" إن تنظيم المجتمع الإسلامي في شكل تجمعات سياسية وثقافة واجتماعية هو السبيل الأمثلة، إن لم يكن الأوحد لتقوية جانبية في مواجهة السلطة؛ إن جازت وتيسرت مسألة التداول دون هرج".(2)

وأن كان هنالك سؤالاً مطروحاً حول مدى جدية تمسك الحركات الإسلامية بالخيار الديمقراطي؟ وهل تجاوزت في أطروحاتها المتعلقة بالمسألة الديمقراطية حد المناورة السياسية التكتيكية إلى الموقف الاستراتيجي؟ الديمقراطية لدى بعض هذه التيار تكتيك للوصول إلى السلطة سرعان ما يرتد عليه بعد وصوله إليها.

موقف التيارات الرافضة للديمقراطية كنظام للحكم في الإسلام:

إلا أن البعض[3] يشير إلى جوانب القصور في الديمقراطية الغربية وأنها لا تتوافق ونظام الحكم في الإسلام، فعلى الرغم ما تتوفر عليه من أجهزة الرقابة، فإن

---

[1] - انظر منير شفيق، في نظريات التغيير، مرجع سابق، ص 64

[2] - راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الطبعة الاولي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993م، ص 299

[3] - أشير إلى موقف بعض التيارات الماركسية، بالإضافة إلى مواقف بعض أصحاب الرؤى ذات الطابع المادي...

قيامها على الفلسفة المادية جعل قيم الربح واللذة ..، وأعطى ذوي النفوذ المالي نفوذاً عظيماً على عقول الناس وحياتهم ومصائرهم، كادت الدولة تتحول معه إلى أداة لتحقيق مآربها، ولو كان ثمن ذلك تدمير الأخلاق والأسرة والمجتمع والبيئة والعالم.

إن النظام الديمقراطي الغربي، ولئن عرف بأنه حكم الشعب، غير أنه يبقى بعيداً عن مثاله لأنه ولئن تساوت أصوات المواطنين نظرياً إلا أن انقسام المجتمع إلى مالكي الاحتكارات الكبرى ووسائل الإعلام ومأجورين وعاطلين، وهم الأغلبية، طبع هذا النمط بكثير من المشكلات، "الأمر الذي يفضي إلى أن الديمقراطية هي واقعاً، حكم الأقلية باسم الشعب ودون تفويض حقيقي، ويبقى مع ذلك جوهر الحكم الديمقراطي ومقياسه هو المشاركة الشعبية ومدى اتساعها"[1].

من ناحية أخرى فالمصدر الذي جاءت منه الديمقراطية هو الإنسان، والحاكم فيها الذي يرجع إليه في إصدار الحكم على الأفعال والأشياء بالحسن والقبح هو العقل. والأصل في وضعها هم فلاسفة أوروبا ومفكروها، الذين برزوا أثناء الصراع الرهيب بين أباطرة أوروبا وملوكها وبين شعوبها. فكانت من وضع البشر، وكان الحاكم فيها هو عقل الإنسان. كذلك بكون "الديمقراطية تجعل من الشعب أو من ينيبه مشرعاً فهي تقضي بما لا شك فيه أن المشرع فيها غير ا وبالتالي فهي حكم جاهلية، وحتى لو تم التصويت على حكم ا ، فإن مجرد التصويت على الحكم الشرعي للأخذ به أو الرفض يخرج التشريع من دائرة الإسلام إلى دائرة حكم البشر ولو تطابقت نتيجة التطبيق، قال تعالى: {**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**}**(النساء 65)** "[2].

أما الإسلام فإنه على النقيض من ذلك فهو من ا أوحى به إلى رسوله محمد بن عبد ا صلى ا عليه وسلم. قال تعالى: {**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ، إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**} وقال: **{إِنَّآ أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ}،** والحاكم فيه الذي يرجع إليه في إصدار الأحكام إنما

---

[1] - راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص321.

[2] - www-al-qsa-org/afkar 28-2-2005 ماهر أبو ثائر

هو ا سبحانه أي الشرع، وليس العقل .وعمل العقل قاصر على فهم نصوص ما أنزل ا . قال تعالى: {**إنِ الْحُكْمُ إلاَّ للهِ**} وقال: **{فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُول)** وقوله تعالى: {**وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شيء فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ).**

يرى التيار الرافض للديمقراطية أيضا أن العقيدة التي انبثقت عنها الديمقراطية فهي عقيدة فصل الدين عن الحياة، وفصل الدين عن الدولة، وهذه العقيدة لم تنكر الدين، لكنها ألغت دوره في الحياة، وفي الدولة، وبالتالي جعلت الإنسان هو الذي يضع نظامه، وكانت هذه العقيدة هي القاعدة الفكرية التي بنى عليها الغرب أفكاره، وعنها انبثق نظامه، وعلى أساسها عين اتجاهه الفكري، ووجهة نظره في الحياة، وعنها انبثقت الديمقراطية، أما الإسلام فإنه على النقيض كلياً من ذلك، فهو مبني على العقيدة الإسلامية، التي توجب تسيير جميع شؤون الحياة، وجميع شؤون الدولة بأوامر ا ونواهيه، أي بالأحكام الشرعية المنبثقة عن هذه العقيدة وأن الإنسان لا يملك أن يضع نظامه، وإنما عليه أن يسير وفق النظام الذي وضعه ا له وعلى أساس هذه العقيدة قامت حضارة الإسلام وعينت وجهة نظره في الحياة. فحافظ صالح على سبيل المثال يرى "أن الديمقراطية تقول بفصل الدين عن الحياة وتجعل من الحرية مبدأ في الحياة الاجتماعية وهذا يخالف الشرع وتعاليم الإسلام المستقرة"([1])

إلا أن الاتجاه الداعي للديمقراطية يرى أن الإسلام يملك القدرة على استيعاب الصيغة الديمقراطية وترشيدها في اتجاه أن يكون حكم الشعب موجهاً بالقانون الإلهي، فإذا كان في المرجعية الديمقراطية الغربية مرجعية عليا هي القانون الطبيعي، فيمكننا كمسلمين أن نضع الشريعة مكانه. يقول المودودي في هذا المعنى:"إن الذي انتهت إليه كل محاولة في الدنيا لإقامة الديمقراطية المطلقة، هو وقوع الجمهور تحت نير سيادة فعلية لعدد من الأفراد. أما الإسلام فيعالج هذا العيب عند أول خطوة، إذ يقيم حول الديمقراطية سياجاً من قانون أساسي قراره خالق هذا

[1] -- حافظ صالح، الديمقراطية وحكم الإسلام فيها، بيروت، دار النهضة الإسلامية ، 1988، ص 39.

الكون وسيده وحاكمه الحقيقي، وهو قانون لابد من التزامه للجمهور وللقائمين بأمر شؤونهم جميعاً، وبهذا لا ينشأ فيهم أصلاً ذلك الاستغلال المطلق الذي يقرن الديمقراطية بالفشل"[1]. يقول الغنوشي دفاعاً عن الديمقراطية وعن نجاحها في إطار الأنظمة الإسلامية: "إن موضع الخلل لا يتمثل في الجهاز الديمقراطي، فتلك عبقرية- كما يقول الغنوشي- وإنما في مضامينه الفلسفية المادية، أي العلمانية بما فيها من إقصاء ا من شؤون تنظيم المجتمع، وتأليه الإنسان رغم أن للغرب ظروفه ومبرراته. وبما فيها نظام قومي عنصري جعل لمصلحة قوم قيمة مطلقة تبرر كل سلوك، الأمر الذي يعطي السلطة باعتبارها ناطقة باسم تلك المصلحة والسيادة نفوذاً غير محدد، قاد ويقود البشرية إلي كوارث قد تصبح الحياة معها مستحيلة"[2]، ومع ذلك يرفض الغنوشي الاستغناء عن طرق أنظمة الطغيان إلى نقائض الديمقراطية بمصادرة مطالبات الشعوب بها، خاصة إذا اتخذت تلك المصادرات شكل الفتوى الدينية بتحريم الانتخاب وسائر الحريات الأساسية، "ففي غياب النظام الإسلامي أو الديمقراطية الإسلامية تبقي الديمقراطية علي ما هي عليه في الغرب أفضل الأنظمة وأقلها سوء، وتبقى مطلباً مشروعاً للمسلم"[3].هذا الموقف للغنوشي يعكس لنا كيف أن الهدف الأساسي من وراء المطالبة بتطبيق النظام الديمقراطي هو تحقيق واسترجاع الحرية، ووقف الاستبداد الذي تعاني منه المجتمعات.

يشير سليم العوا إلى عدم وجود نظريه للحكم، أو لنظام الحكم السياسي في النصوص الدينية الأساسية عندما يقول: "الصحيح أن القرآن الكريم والسنة النبوية لا يتضمنان نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل، يجب على المسلمين في كل العصور الالتزام به والوقوف عند حدوده... ويوافق علي هذا الرأي -كما ذكر العوا- أمام الحرمين الجويني الذي يرى من أنه "لا مطمع في وجدان نص من كتاب ا في

---

1 - أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، مرجع سابق، ص 251.

2 - راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 322.

3 - المرجع السابق- نفس الصفحة.

تفاصيل الإمامة"، كذلك يقول العوا: إن النظر في موروث الفقه السياسي وفي موقف الفقهاء والمعاصرين في كثير من مسائله يؤكد ما أسلفناه من أن الأمر في الشأن السياسي كله أمر اجتهاد، موكول إلى المؤهلين له من العلماء"[1]. كذلك يرى العوا أن "التجارب البشرية أوجدت للديمقراطية صيغاً وأشكالاً مثل الانتخاب، والاستفتاء وترجيح حكم الأكثرية، وحرية الصحافة، واستقلال القضاء...الخ، وأن الإسلام ترك الأشكال والتفاصيل، لاجتهاد وتطوير المسلمين بحسب الزمان والمكان، وتجدد أحوال الإنسان، كما أن الشرع لا يمنع من اقتباس فكرة نظرية أو حل عملي من غير المسلمين، فقد اقتبس رسول ا صلى ا عليه وسلم فكرة الخندق من الفرس، كما أنه جعل أسرى بدر المشركين يعلمون الناس القراءة الكتابة، واقتبس من بعده عمر بن الخطاب نظام الدواوين...الخ. فإن البعض يتوجس من الديمقراطية لأنها مصطلح أجنبي جاء من الغرب الذي لا يرجو منه البعض خيراً وقد أتانا مستعمراً. هذا مع أن ديننا ليس فيه ما يمنعنا من أن نأخذ بكل خير أقره العقل وأثبتت التجربة جدواه..."[2]

إن التيارات الداعية لتطبيق الديمقراطية كنظام حكم في المجتمعات الإسلامية، استندت إلى مبدأ أساسي من مبادئ الحكم الإسلامي، كان هو الركيزة التي اعتمدوا عليها للتأكيد على أن الإسلام يعترف بالمشاركة السياسية والحريات، وهذا المبدأ هو مبدأ الشورى، وقد حاول البعض المطابقة بين الشورى والديمقراطية، وأنهما يحققان نفس النتائج ويمثلان نفس النظام، والبعض الآخر كان يرى أن النظام الديمقراطي، هو النظام الوحيد الذي يكفل تحقيق مبدأ الشورى في إطاره، بمعني أن النظام الديمقراطي يهيئ تحقق الشورى في إطار المجتمعات.

السؤال المطروح هنا، هل يمكن أن نطابق بين الشورى والديمقراطية؟، عند الإجابة على هذا السؤال يتضح لنا أن هناك أوجه اتفاق واختلاف بين نظامي الشورى

---

[1] - د. محمد سليم العوا، برهان غليون، النظام السياسي في الإسلام سلسلة حوارات القرن الجديد، الطبعة الأولي دار الفكر، دمشق، 2004م ،ص73.

[2] - المرجع السابق، ص73.

والديمقراطية المعاصرة، وأوجه الخلاف تنبع من كون الشورى جزئية في نظام إسلامي متكامل، له فلسفته الخاصة وأهدافه الخاصة، وكذلك فإن الديمقراطية نابعة من نظام له فلسفة وأهداف معينة، وقد طبق كلاً منهما في بيئات مختلفة. فالحديث عن الديمقراطية لا يكتمل إلا بالحديث عن "الحداثة"[1]، لأن الديمقراطية هي نتاج تاريخ الحداثة في أوربا؛ ولذلك سيكون السؤال التالي ضرورياً: هل ينبغي أن (يتحدث) المجتمع المسلم قبل أن يكون ديمقراطي؟ وكيف يمكن تحقيق الديمقراطية في أرضية مختلفة عن الأرضية التي نبتت فيها؟

نظرياً لم تستطع الحركات الإسلامية قطع شوط كبير في حل الإشكاليات النظرية أو الجدلية بين الإسلام والديمقراطية، فهناك عدد من الأسئلة على الإسلاميين الإجابة عليها منها عندما يقول الإسلاميون أن الديمقراطية لا تتعارض مع الإسلام هل أصلوا لذلك بنظريات فقهية وسياسية لذلك ؟ وانتهى بهم إلى الرأي الفصل في أن الديمقراطية لا تتعارض مع الإسلام ؟ وهناك من يشكك في الديمقراطية من وجهة النظر الشرعية، حيث الكثير من المسائل كحرية التعبير وتداول السلطة والانتخابات

---

[1] - الحداثة Modernism:- هي ظاهرة غربية انطلقت من أوربا مع الثورة الفرنسية (1789) وعن التغيير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم علي سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصاديا، والمساواة بين الجنسين علي الصعيد الاجتماعي، وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابن الطائفة أو الدين وتذويب الطرائق والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تمييز فيها علي أساس عرقي أو ديني أو عملي بهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخري.

والمعارضة والأحزاب بحاجة لتقديم رؤى أكثر تطور مما هو موجود في الواقع، وكذلك ما هو الموقف من الديمقراطية الغربية ؟ لأنه لا يمكن الحديث عن الديمقراطية دون نموذج واقعي، فهل الديمقراطية الغربية هي النموذج الذي يمكن تبنيه في مجتمعاتنا أم أنه يمكن للحركات الإسلامية تقديم نموذج ديمقراطي مختلف، وما هي المواضع التي يمكن أن تشترك وتختلف الديمقراطية الإسلامية - إن جاز التعبير - مع أو عن الديمقراطية الغربية ؟ وعملياً هناك مشاكل واقعية في تطبيق الديمقراطية ليس تعلقها فقط بالجانب الديني والسياسي بل تتعلق أكثر في جانبها الاجتماعي والإداري ، فلا تنحصر مشاكل الديمقراطية فقط في ذاتها فهناك مشاكل ما قبل الديمقراطية ، والتي تعتبر البنية الأساسية للديمقراطية ، فمن الصعوبة أن تكون هناك ديمقراطية لا تستند لثقافة ديمقراطية.

وكمثال على القضايا التي ما زال يدور حولها جدال حول موقف الإسلام من الأحزاب السياسية، لذا طرحنا السؤال حول مدى قبول أو رفض الإسلام لتكوين أحزاب سياسية.

موقف الإسلام من الأحزاب السياسية:-

هنالك اتجاهان الاتجاه الأول يرى أن الإسلام يرفض الأحزاب، أو على الأقل يكرهها. الاتجاه الثاني يرى أن الإسلام يسمح بتشكيل الأحزاب السياسية بل ويشجعها، مادامت ملتزمة بأصول الشريعة.

إن ظهور الأحزاب في المجتمعات الإنسانية ظاهرة قديمة، حتى أن مجتمعات ما قبل الإسلام كانت تضم أحزاباً، وقد وردت في القرآن الكريم (**وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا**) الأحزاب:22.

وكذلك كان حالهم عبر تاريخ الرسالات السماوية (**جُندٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ الْأَحْزَابِ {11} كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ {12} وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُوْلَئِكَ الْأَحْزَابُ**) (سورة ص).11 -13، وفي دعاء النبي صلى ا عليه

وسلم نقرأ: (اللهم منزل الكتاب ومجري السحاب، وهازم الأحزاب، أهزمهم وأنصرنا عليهم) رواه البخاري ومسلم وأبو داؤود[1].

يرى البعض عدم جواز الحزبية والتشيع ويستشهدون بهذه الآيات التي ذمت الأحزاب والتشيع في مثل قوله تعالى: **(فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ)** المؤمنين: 53 وقوله سبحانه: (**اخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِن بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِن مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ)** مريم: 37 وقوله (**إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ)** الأنعام:159.

الواقع أن القرآن قد ذكر الأحزاب على سبيل المدح، كما ذكرها في معرض الذم، ذكرت الأحزاب مدحاً لها في قول ا تبارك وتعالي (**وَمَن يَتَوَلَّ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ)** المائدة 56. وقوله سبحانه تعالي (**أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)** المجادلة: 22، فقصر الاستشهاد على استخدامات القرآن الكريم للفظ الحزب في معرض الذم، أمر لا يستقيم في منطق العلم ولا تستقيم النتائج التي تترتب عليه، في صحيح الاستدلال بالشرك والمشركين كحزب، ولكنه ملعون ومرفوض، بينما نجد أولياء ا حزباً مقبولاً وموضوع ثناء.

يستند القائلون برفض نظام الأحزاب السياسية إلى أن العديد من الآيات القرآنية تؤكد على وحدة الأمة، وتحذر من الفرقة والاختلاف. ومن هذه النصوص: قوله تعالي (**إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ)** الأنبياء:92، وقوله تعالى: **وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ** آل عمران:103، وقوله تعالى: **(إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ)** الأنعام:159، وقوله تعالى: (**وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْوَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ)** {46}إن الاختلاف المنهي

[1] - عمارة – الإسلام وضرورة التغيير- مرجع سابق- ص 109.

عنه في هذه الآيات"هو الاختلاف في صلب العقيدة والأصول القطعية، وأما الاختلاف في الفروع والكيفيات والوسائل فمشروع، ومطلوب ولا يؤدي إلى الفرقة والتنازع"([1])

سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن موقف الإسلام من الأحزاب فأجاب، "بأن الأحزاب التي أهلها مجتمعون علي ما أمر ا به رسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وأن كانوا زادوا في ذلك ونقصوا؛ مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم سواء كان علي الحق أم علي الباطل، فهذا من التفرق الذي ذمه ا ورسوله[(2)].

إن وجود الأحزاب السياسية في الظروف الحالية للمجتمعات الإسلامية، ضرورة لنقدها وحرية الرأي فيها، ولضمان عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين، وهو استبداد واقع في جل هذه المجتمعات أوكلها."إن النظام الحزبى الملتزم بأصول الشريعة هو التجسيد العصري المناسب لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"([3]). كذلك يحقق النظام الحزبي الحل لمشكلة طالما كانت محل جدل وخلاف" وهي:كيفية التوفيق بين النهي عن الخروج على الحاكم-خوف الفتنة-وبين وجوب قول كلمة الحق، مصداقاً للأمر بالمعروف وبين ضمان إمكانية التغيير وعدم الوقوع في التهلكة؟ وذلك عن طريق الانتقال السلمي للسلطة من الحزب الحاكم إلى الحزب المعارض، وما على المحكوم إذا شعر بجور أو انحراف إلا أن يتحول بمشاعره وتأييده إلى الحزب المعارض للسلطة"([4])

---

[1] - د.عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية(دراسة مقارنة)، الطبعة الثانية، منشورات المكتبة الفكرية، بيروت، ص427

[2] - د. محمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص 144.

[3] - د.عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية(دراسة مقارنة)، مرجع سابق ، ص431.

[4] - فاروق عبد السلام ، الإسلام والأحزاب السياسية ، مكتبة قيلوب للطبع ، مصر ،1970 ، ص46.

المبحث الثاني

النظام الإسلامي الشورى والتغيير

الشورى في الإسلام فلسفة تحكم المجتمع، وهي فريضة سياسية واجتماعية وحضارية، لا تنحصر في شؤون الحكم والسياسة وإنما تمتد وتتسع باتساع حركة المسلم وعلاقاته، بدء من الأسرة ومروراً بمختاف مؤسسات المجتمع، وانتهاء بالعلاقة مع المجتمعات الأخرى.

وقد نوقشت قضية الشورى في بشكل واسع ولقيت اهتماماً كبيراً، وذلك يرجع إلى لما هي عليه أوضاع الحكم في البلاد الإسلامية من حاجة ماسة إلى الشورى، لتكون أحد الأسس المأخوذ بها في الحكم، وما الاستبداد إلا مظهر من مظاهر فقدان الشورى في نظام الحكم.

وقد اختلفت الآراء بشأن وجوب الشورى، أي حكم الاستشارة بالنسبة لولي الأمر وهل يجب عليه ذلك أم يندب له فقط. فذهب فريق إلى أنها واجبه، في حين أكد آخرون أنها جائزة أو (مندوبة)، كما اختلفت الآراء بنفس القدر بشأن إلزاميتها أَيْ وجوب اتباع الحاكم لرأي الأغلبية، بمعنى هل الشورى مازمة أم معلمة؟ مع ملاحظة عدم التلازم بين الأمرين. إذ أن وجوب الشورى كآلية لا يعني ضرورة الإلتزام بما تنتهي إليه من نتائج والعكس.

حكم الشورى:-

قال تعالي: (**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ** {159}):159، "نزلت هذه الآية عقب غزوة أحد التي خرج إليها الرسول صلى ا عليه وسلم نزولاً على رأي أصحابه، وكان رأيه أن يبقوا في المدينة ويدافعوا عنها من داخلها، ثم كان من أمر مخالفة الرماة لأمر النبي صلى ا عليه وسلم وهزيمة المسلمين. وبينت الأحداث التي

حدثت للمسلمين، أثناء الغزوة أن رأي الرسول صلى ا عليه وسلم كان هو الأصوب والأرجح، ومع ذلك فقد أمر ا نبيه بعد هذه الأحداث أن يستغفر لأصحابه، وبأن يشاورهم في كل ما يحتاج إلى مشاورة..[1]، استشهد الفقهاء من قوله تعالى(وشاورهم في الأمر)، على وجوب الشورى على ولي الأمر، قال الفخر الرازي في تفسيره لهذه الآية: "ظاهر الأمر للواجب، فقوله وشاورهم في الأمر يقتضي الواجب..."[2].

قال ابن كثير في كتابه التفسير: "فأعفوا عنهم وأستغفر لهم وشاورهم في الأمر، ولذلك كان رسول ا صلي ا عليه وسلم يشاور أصحابه في الأمر إذ في هذا إحداث أثر طيب لقلوبهم وأنشط فيما يفعلونه، كما شاورهم يوم بدر في الذهاب إلي البئر ... وشاورهم أيضاً أين يكون المنزل... وشاورهم في اُحد في أن يقعد في المدينة أو يخرج إلى العدو، وشاورهم يوم الخندق في مصالحة الأحزاب بثلث ثمار المدينة عامئذٍ، فأبى عليه السعدان (ابن معاذ وسعد بن عبادة) فترك ذلك، وشاورهم يوم الحديبية في أن يميل علي ذراري المشركين، فقال له الصديق: إنا لم نجيء لقتال أحد وإنما جئنا معتمرين، فأجابه إلى ما قال، وقال في حديث الإفك (أشيروا علي معشر المسلمين في قوم رموا أهلي، وايم وا ما علمت على أهلي من أبنوا سوء!! وابنوهم بمن، وا ما علمت عليهم إلا خيراً" واستشار علي وأسامة في فراق عائشة رضي ا عنها: وكان يشاورهم في الحرب ونحوها"[3].

وقد حدث خلط عند البعض في وجوبها والزمها إذا كان جمهور الفقهاء قد ذهب إلي القول بوجوبها.. فقد ذهب البعض إلى أن الأمر الذي في قوله تعالي: "وشاورهم في الأمر" لتطيب القلوب، وابن حزم كذلك يميل إلى إدخالها في دائرة الندب وهي عند غيره ملزمه، يقول "فرد الأمر إلي النبي صلى ا عليه وسلم لا إليهم، ويسأل من زعم لزوم المشاورة، فإن قالوا لا يصح شيء من الشرع إلا

---

[1] - سيد قطب، في ظلال القرآن، الجزء الرابع، الطبعة السابعة، دار المعرفة، بيروت، ص 113 - 120

[2] - فخر الرازي، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، المجلد الرابع دار الفكر،ص182.

[3] - أنظر ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، المجلد الأول، الطبعة الأولي،دار الهلال ،بيروت،1986م،ص 597.

بمشاورتهم كلهم أتوا بالمحال والحرج، وإن قالوا يصح بمشاورة البعض قلنا فماذا البعض؟ وكم؟ فصح أن الآية ندب[1]....وأن ا قد أمر بالشورى نبيه صلى ا عليه وسلم لتأليف قلوب أصحابه، وهذا لا ينفي الوجوب بل تؤكده، يرد الجصاص الحنفي على من زعم بأن الشورى ليست واجبة فيقول: "غير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطيب نفوس الصحابة ورفع أقدارهم، كما ذهب بعض الفقهاء لأنه لو كان معلوماً عند المستشارين أنهم إذا استغروا جهدهم في استنباط الحكم الذي يتشاورون فيه، لم يكن معمولاً به، ولا يتلقي بالقبول، فلم يكن في ذلك تطيب نفوسهم ولا رفع أقدارهم، بل فيه ايحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول بها فهذا تأويل ساقط لا معنى له، ثم أن امتناع الحاكم أو الأمير عن أن يستشير غيره من أهل الشورى، والتشبث برأيه يعد استبداداً، والاستبداد يؤدي إلى الظلم، والظلم ظلمات يوم القيامة وحرمه ا على نفسه وجعله بين الناس محرماً[2].

إن الأمر في قوله تعالى (وشاورهم في الأمر) صرف عند البعض من حكم الوجوب إلي الحكم بالندب، عند بعض الآراء، فقد أكدت هذه الآراء على أن الخطاب فيها خاص بالنبي صلى ا عليه وسلم، " ويذهب معظم المفسرين إلى أن الأمر هنا للندب، وينقلون روايات عديدة-بعضها عن كبار التابعين-في لمعنى المقصود، أو الحكمة من هذا الأمر المندب، وأهمها أنه لتطيب نفوس، الصحابة، استجلاب مودتهم، ورفع أقدارهم، وينقلون عن الإمام الشافعي قوله:نظير هذا، قوله صلى ا عليه وسلم:" البكر تستأمر في نفسها" إنما أراد استطابة نفسها،فإنها لو كرهت كان للأب أن يزوجها، وكذلك مشاورة إبراهيم عليه السلام لابنه حين أمر بذبحه من هذا القبيل"[3]

---

[1] - فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي مبادئ دستورية (الشورى، العدل، المساواة)، مرجع سابق، ص 60.

[2] -المرجع السابق، ص 61.

[3] - د.عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية(دراسة مقارنة) ، الطبعة الثانية، منشورات المكتبة الفكرية، بيروت، ص59.

إذا كانت الشورى واجبة على النبي؛ "فغيره صلى ا عليه وسلم أولى بالمشاورة، أي إذا كان ا قد أمر بذلك نبيه صلى ا عليه وسلم فغيره أولى، لأن الرسول صلي ا عليه وسلم مؤيد بالوحي"[1]..

بهذا النص الحازم وشاورهم في الأمر يقرر الإسلام هذا المبدأ في نظام الحكم، حتى ومحمد رسول ا صلى ا عليه وسلم هو الذي يتولاه وهو نص قاطع لا يدع للأمة المسلمة شكاً في أن الشورى مبدأ أساسي، لا يقوم نظام الإسلام علي أساس سواه، "ونزول الأمر بالشورى في مثل هذا الظرف يؤكد وجوبها، ولهذا فالأمر هنا للوجوب، ومن ثم يعتبر قاعدة ملزمة لجميع من يأتي بعده عليه الصلاة والسلام، ويحل محلة بهذه الصفة"[2]

أما الإمام ابن تيمية رحمه ا فإنه يقول: "لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن ا تعالي أمر بها نبيه صلى ا عليه وسلم"[3]، وقول ابن تيمية "لا غنى لولي الأمر عن المشاورة" يعني أنه يقول بوجوبها، لأن ما لا غنى لك عنه فهو واجب وما يجوز أن يستغنى عنه فليس بواجب، وقد أعتمد رحمه ا على الوجوب بالآية النازلة في حق الرسول صلى ا عليه وسلم في قوله تعالى: "وشاورهم في الأمر". ثم استدل على ذلك أيضاً بحديث أبي هريرة أنه صلى ا عليه وسلم، كان أكثر الناس مشورة لأصحابه

سميت السورة- الشورى- باسمها إعظاماً لمنزلتها حيث اعتبرتها عنصر من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة ونظمتها في عقد حياته، طهارة القلب بالإيمان والتوكل وطهارة الجوارح من الإثم والفواحش، ومراقبة ا وإقامة الصلاة، وحسن التضامن بالشورى والاتفاق في سبيل ا ، ثم عنصر القوة بالانتصار علي البغي والعدوان، وذلك في قوله تعالي **(فَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ**

---

1 - عبد الرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، مرجع سابق، ص36.

2 - المرجع السابق، ص36.

3 - ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص 181.

فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ {36} وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ {37} وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ)الشورى:36-38.[1] أما السنة النبوية فمليئة بالأحداث التي تنص على الشورى، وتدل علي تمسك الرسول صلى ا عليه وسلم بها ونزوله على رأي أصحابه، وتأكيده صلى ا عليه وسلم على أنها أساس العلاقة بين الراعي والرعية، وعليها تقوم الدولة وتتحقق المشاركة الشعبية في أمور الحكم وسائر الأمور العامة، وأن كتب السيرة والتاريخ تزخر بالكثير من الوقائع والأفعال الدالة علي ذلك كله. عن أبي هريرة أنه قال: لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول ا [2].وعن أبي هريرة قال: قال رسول ا صلي ا عليه وسلم "المستشار مؤتمن"[3]

وفي نص صريح من الطبري رحمه ا " وإن كان يرى أن ا قد أغنى نبيه صلي ا عليه وسلم عن أراء الناس، إلا أن ذلك كان تأليفاً لأصحابه حتى لا يظنوا أنه يستأثر بالأمر دونهم ولتكون هذا سنة مثبتة في أمته من بعده فيهتدوا به صلى ا عليه وسلم ولا يمكن أن يكون أمر الشورى سنة مثبتة إلا إذا كان الأمر بها لازماً".[4] كتب رشيد رضا رحمه ا كلاماً عظيماً في الشورى وطرق تطبيقهاً في العصر النبوي والخلافة الراشدة وكذلك الدولة الأموية ثم العباسية، وكيف انحرف فيهما تطبيق هذا النظام حيث كان من جرائها ما يقول عنه بالنص: "ثم رسخت السلطة الشخصية في زمن العباسيين، لما كان للأعاجم من السلطان في ملكهم وجرى سائر

---

1 - فريد عبد الخالق، في فلسفة السياسة الإسلامية مبادئ دستورية (الشورى- العدل- المساواة)، المرجع السابق، ص 54

2 - الترمذي، سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، الجزء الثالث، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، 1983م، ص129

3 - ابن ماجة، صحيح سنن بن ماجة، تأليف محمد ناصر الدين الألباني، المجلد الثاني، الطبعة الثالثة، مكتبة التربية العربي لدول الخليج، المكتب الإسلامي بيروت، 1988م ،ص 308.

4 - عبد الرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، مرجع سابق، ص38.

الملوك المسلمين على ذلك، وجاراهم علماء بعد ما كان علماء السلف الصالح من الإنكار الشديد علي الملوك والأمراء في زمن بني أمية وأوائل زمن العباسيين فظن البعيد عن المسلمين، وكذلك القريب أن السلطة في الإسلام استبدادية شخصية وأن الشورى محمده اختيارية، فبا العجب أيصرح كتاب ا بأن الأمر شورى فيجعل ذلك ثابتاً مقرراً ويأمر نبيه المعصوم من إتباع الهوى في سياسة وحكمة ويأمر بأن يستشير حتى بعد أن كان بالخطأ من غاب رأيهم في الشورى يوم أحد يترك المسلمون الشورى لا يطالبون بها وهم المخاطبون في القرآن بالأمور العامة كما ببيانه مرراً كثيرة، هذا وقد بلغ ملوككم من الظلم والاستبداد مبلغاً صارماً فيه عاراً علي الإسلام، إلا من يتبرأ منهم ويبذل جهده في إراحة العالم من شرهم [1]

إن الشورى تحصن نظام الحكم ضد الاستبداد، برغم ما نجد من خلاف حول وجوب الشورى، إلا أننا نرى إلى أنها واجبة على ولي الأمر، و ركيزة من ركائز الحكم في الإسلام.

الشورى ملزمة أم معلمة:-

الشورى التزام شرعي يدخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يحق للأمة التنازل عن أدئها ولقد حاولت بعض الآراء الخروج عن الاتفاق في شأن مدى التزام الشورى، "فذهب إلى أن الأمر في مسألة الشورى مرده إلى الأمة، فإذا شاءت أن تقيد الحاكم بالأغلبية فعلت، وأن شاءت منحت الحكم والتقرير نيابة عنه"[2] وهو رأي لا يتفق مع كون الشورى فِطرة وسنه، فهي حق ا لا يجوز التنازل عنها، وهو ما يجعلها مسئولة عن حمايتها، ويطعن في شرعية نظام الحكم الذي يتجاوزها ويلزم الأمة برده إلى التزام بها. كذلك فإن هذه الآراء لم تميز في

---

[1] - عبد الرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي،مرجع سابق، ص38

[2] -د عبدالحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية(دراسة مقارنة)، مرجع سابق، ص112.

استدلالها بين الشورى والاستشارة، حيث أن الاستشارة هي طلب النصيحة وهي مشورة غير ملزمة.

أخذ البعض من قو له تعالى(وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على ا) أن الشورى غير ملزمة، فقد اسند العزم إلى النبي صلى ا عليه وسلم، فعلى الرسول أن يمضي بعد المشورة في تنفيذ الرأي الذي عزم عليه، لا الذي أشير عليه به. قال القرطبي في تفسيره لهذه الآية " قال قتادة:أمر ا تعالى نبيه عليه السلام إذا عزم على أمر أن يمضي فيه. ويتوكل على ا ، لا على مشاورتهم"[1]. وفي التفسير الكبير للرازي تأكد لرأي القرطبي، قال الرازي:"أنه إذا حصل الرأي المتأكد بالمشورة فلا يجب الاعتماد عليه، بل يجب أن يكون الاعتماد على إعانة ا وتسديدة وعصمته، والمقصود أن لا يكون للعبد اعتماد على شئ إلا على ا في جميع الأمور"[2]

المواقف التي استند إليها النافون لكون الشورى ملزمة يبدو أنهم قد جانبهم التوفيق في تفسيرها وتأويلها، "فالنصوص المنقولة عن الطبري القرطبي والكشاف ..وغيرهم من المفسرين، لا علاقة لها بموضوع الشورى لأن هؤلاء يتكلمون في موضوع نزل فيه وحي، وهذا لا مجال للشورى فيه.."[3]، كذلك يستدل البعض بمخالفة الرسول صلى ا عليه وسلم لصحابه في صلح الحديبية، إذا لم يكن في أي مرحلة من مراحله مصدر الشورى وإنما صدر فيه رسول ا صلى ا عليه وسلم عن الوحي أن أوله إلى أخره..

إن الشورى هي أساس الحكم الصالح، وأن الإسلام قد أمر بها، وجعلها عنصراً من العناصر التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، وهي بالنسبة لنظام الحكم أكثر من أن تكون مجرد عنصر في قيامه، وإنما هي أساس الحكم في الإسلام. وما نراه أن

---

1 - القرطبي،الجامع لأحكام القرآن، المجلد الرابع، مرجع سابق، ص252.

2 - فخر الرازي، تفسير الفخر الرازي، المجلد الرابع، مرجع سابق، ص182.

3- د.عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية(دراسة مقارنة)، مرجع سابق، ص120 .

الشورى مقارنة بالديمقراطية تمثل نظام حياة متكامل، لا تنحصر فقط في الإطار السياسي فحسب، وأنها تستطيع أن توازن بين تحقيق الحريات والمشاركة والتمكين للأحكام الإلهية في الأرض، كذلك تكفل الشورى تحقيق الحريات في المجتمعات والتي ترمي إليها التيارات الداعية للديمقراطية ، وهي بذلك تعد أحد آليات التغيير السلمي.

الخاتمة:

استناداً على ما تم مناقشته في هذا البحث فإن من النتائج التي حاول البحث التأكيد عليها هي النتائج التالية:

أولاً:إنه وفق الرؤية الإسلامية المستمدة من النصوص المقدسة ومن واقع ممارسة الرسول صلى ا عليه وسلم، أن الدعوة هي من حيث جوهرها دعوة إصلاحية، قال تعالى:(.. **إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ..**{88} هود ،هذه الآية تدل على أن التغيير لا يتم إلا بالرفق وأن جوهر الإسلام بعيد كل البعد عن استخدام العنف، وقد علمنا كيف أن النبي عليه الصلاة والسلام كان كثيراً ما يترك الناس بعد تعليمهم أسس العقيدة في ممارسة حياتهم التي اعتادوا عليها اللهم إلا إذا كانت في تلك الممارسات ما هو منافي للعقيدة.

ثانياً: يعتقد كل مسلم اعتقاداً جازماً أن كل ما في الوجود من ا سبحانه وتعالى مهما كان شأنه صغيراً أو كبيراً،لكن، وهذا هو الجانب الهام في إطار العقيدة والذي جعلها تعلو على التصورات الفلسفية، أقول رغم ذلك فإن الإسلام قد ترك مساحة واسعة للحرية الإنسانية أو الفاعلية الإنسانية لدرجة يمكن فيها القول أن عملية التغيير مهما كان نوعه هو جزء من الرسالة أو الدور بالإنسان . وقد حاول هذا البحث أن يؤكد على أن هذا الدور الكبير الذي منح للإنسان لا يقلل من حقيقة أن كل مسيرة التاريخ محكومة وفق سنن إلهية إلا أن هذه السنن لا تعمل إلا من خلال الإنسان.

ثالثاً:رغم أهمية السياسة ورغم اهتمام الإسلام بالفعل السياسي، إلا أن الإسلام لا يعطي السياسة الأولوية المطلقة، فالدعوة الإسلامية هي دعوة تهتم بالجانب الاجتماعي المتمثلة في ترسيخ مبادئ أساسية في المجتمع الإسلامي، ونحن نحسب أن مفهوم الشورى (مثلا") ليس هو مجرد مفهوم سياسي، بل هو مفهوم اجتماعي في المقام الأول. وكما ذكرنا في البحث "وأمرهم شورى بينهم " فهو يمثل جميع المظاهر السياسية والاجتماعية... .ولعل الآية الكريمة الواردة في سورة البقرة توضح ذلك بجلاء(**فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) 233** فالقضية هنا

اجتماعية ولفظ الشورى الوارد هنا ليس بالأمر السياسي بل الشوري هنا أمر اجتماعي.

رابعاً:توصل البحث إلى أن منهج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أحد آليات التغيير الاجتماعي في إطار العقيدة الإسلامية، وهي آلية تبدو أكثر فعالية من غيرها لأنها تمثل شكل من أشكال الضبط الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، وهي فريضة دائمة،، للخروج عن إطار الممارسة الذاتية الفردية، إلى ميدان الدعوة والعمل على الإصلاح العام.

قائمة بأسماء والمصادر

القرآن الكريم

أولاً: تفاسير القرآن الكريم

1. إبن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير- تفسير القرآن الكريم- المجلد الأول- الطبعة الأولي- دار مكتبة الهلال- بيروت- 1986 م.
2. أبو بكر بن عربي –تحقيق: علي محمد البيجاوي- أحكام القرآن – الجزء الثاني - دار المعارف – بيروت.
3. الإمام الثعالبي – تفسير الثعالبي – مؤسسة الأعلمي – بيروت
4. الرازي، محمد فخر الدين بن ضياء الدين- تفسير الفخر الرازي المشتهر (بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب) – المجلد الرابع- دار الفكر.
5. السيوطى، المحلى، جلال الدين السيوطي - جلال الدين المحلى- تفسير الجلالين – قدمه وراجعه: مروان سوار- دار المعارف- بيروت
6. الصابوني، محمد علي الصابوني- مختصر تفسير بن كثير- المجلد أول - الطبعة السابعة- دار القرآن الكريم- بيروت- 1981م
7. الطبري، جعفر محمد بن جرير الطبري – جامع البيان في تأويل آى القرآن – الجزء الرابع – دار الفكر- بيروت -1988.
8. القرطبي،أبو عبدا محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي – الجامع لأحكام القرآن – الجزء الثامن – الطبعة الأولى – القاهرة- مكتبة دار الكتب المصرية -1938

ثانياً: كتب الحديث وعلومه:

9. إبن ماجة، صحيح سنن إبن ماجة- تأليف محمد ناصر الدين الألباني- المجلد الثاني- الطبعة الثالثة- مكتبة التربية العربية لدول الخليج- المكتب الإسلامي بيروت 1988م.

10. الترمذي، الإمام محمد بن عيسي بن سورة الترمذي- سنن الترمذي (الجامع الصحيح)- الجزء الثالث- الطبعة الثالثة- دار الفكر – بيروت 1983م

ثالثاً: المصادر والمراجع

11. إبراهيم محمد زين السلطة في فكرة المسلمين- الطبعة الاولي- الدار السودانية للكتب- الخرطوم- 1983م
12. إبن تيمية، تقي الدين بن تيمية- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية- تحقيق وتعليق محمد إبراهيم ومحمد أحمد عاشور.
13. ابن تيمية- الحسبة في الإسلام-تحقيق:صلاح عزام – توزيع الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية – الرياض.
14. ابن حزم ، ابو محمد علي بن احمد – الفصل في الملل والأهواء والنحل – الطبعة الأولى – القاهرة.
15. ابن منظور- لسان العرب- طبعة دار المعارف- القاهرة.
16. الأعلى المودودى – قانون الإسلام وطرق تنفيذه في باكستان (نظرية الإسلام والهدايه في السياسية والقانون)- ترجمة: محمد عاصم الحداد- طبعة بيروت- 1969
17. أبو الأعلى المودودى- واقع المسلمين النهوض بهم- ترجمة: محمد عاصم الحداد- طبعة بيروت – 1975م.
18. أبو الحسن الندوي- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين–كتب الدعوة الإسلامية- القاهرة – 1965.
19. أحمد البيلي -الصفوة العسكرية- الطبعة الثانية- القاهرة- 1989م.
20. أحمد كمال أبو المجد - حوار لا مواجهة- الطبعة الثانية- القاهرة- 1988م.
21. أحمد كمال أبو المجد وآخرون- رؤى إسلامية معاصرة- الطبعة الأولي- كتاب العربي- العدد 45- الكويت- يوليو 2001م.

22. أحمد محمد حسين الدغشي- نظرية المعرفة في القرآن الكريم- الطبعة الأولي- المعهد العالمي للفكر الإسلامي- دار الفكر- دمشق.
23. أحمد محمد صبحي- في فلسفة التاريخ- الطبعة الثالثة- دار المعارف- مصر- 1996م.
24. أحمد محمود صبحي- صفاء عبد السلام جعفر-في فلسفة الحضارة (اليونانية- الإسلامية- الغربية)- الطبعة الأولي- دار المعرفة الجامعية-2000م.
25. أحمد محمود صبحي- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي- الطبعة الأولي- دار المعارف- القاهرة 1996م.
26. أحمد موصللى- الأصولية الإسلامية، دراسة الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن من مبادئ الأصوليين والإصلاحيين)- الطبعة الأولي- الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام- بيروت- 1993م.
27. اسحق الشاطبي- الموافقات في أصول الشريعة_الجزء الأول – طباعة دار المعارف
28. البرت حوراني- الفكر العربي في عصر النهضة- ترجمة كريم عزقول- دار النهار للنشر- بيروت.
29. الغزالي، محمد أبي حامد الغزالي- الاقتصاد في الاعتقاد- مطبعة مصطفي البابى- القاهرة- 1966م.
30. أميرة حلمي مطر- الفلسفة السياسية (من أفلاطون إلي ماركس)- الطبعة الرابعة- دار المعارف- القاهرة- 1978م.
31. ت. ب. بوتومر- الصفوة والمجتمع- ترجمة: السيد محمد الحسين- الطبعة الأولي.
32. برتراند رسل –تاريخ الفلسفة الغربية – ترجمة محمد فتحي الشطي – الهيئة المصرية العامة للكتاب –القاهرة1977.

33. برهان غليون- محمد سليم العوا- النظام السياسي في الإسلام – سلسلة حوارات القرن الجديد- الطبعة الأولي- دار الفكر- دمشق- 2004م.
34. جمعة أمين- قضية الإرهاب (الرؤية والعلاج)- الطبعة الأولي- دار التوزيع والنشر الإسلامية- القاهرة- 1998م.
35. حافظ صالح - الديمقراطية وحكم الإسلام فيها – بيروت - دار النهضة الإسلامية – 1988
36. حسام عيسي وآخرون- تحرير: أمين الخولي- العرب والعولمة- الطبعة الثانية - بحوث ومناقشات الندوة الفكرية- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت- 1998م.
37. حسن إسماعيل الهضيني- دعاة لا قضاة – دار الصديقين للنشر.
38. حسن البنا – مذكرات الدعوة والداعية – دار الشهاب – القاهرة
39. حنفي صادق- جلال العظيم- ما العولمة- إعادة الطبعة الثانية- دار الفكر- دمشق- 2002م.
40. حسين سعد –الأصولية الإسلامية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير – مركز دراسات الوحدة العربية- الطبعة الأولى – بيروت -مارس2005.
41. حسين مروه- النزعات المادية للفلسفة العربية الإسلامية- الجزء الأول – الطبعة الخامسة- بيروت- 1985م.
42. حسين مروه وآخرون- دراسات في دراسات في الإسلام- الطبعة الثانية- دار الفارابي- بيروت- 1981م.
43. حمود العود- المدخل الاجتماعي في دراسات التاريخ والتراث العربي (دراسة في المجتمع اليميني)- الطبعة الثانية- 1989م.
44. خليل الكريم- قريش من القبيلة إلي الدولة المركزية- الطبعة الأولي- سينا للنشر- القاهرة- 1993م.
45. الرازي، فخر الدين - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين – تحقيق د.علي سامي النشار – طبعة القاهرة – 1938

46. راشد الغنوشي- الحريات العامة في الدولة الإسلامية- الطبعة الأولي- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت- 1993م.
47. رضوان أحمد الشيباني – الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي- الطبعة الأولى- مكتبة مدبولي- 2005.
48. زين الدين محمد بن أبي بكر الرازي- مختار الصحاح- ترتيب: محمود خاطر- تحقيق وضبط حمزة فتح ا - مؤسسة دار البصائر- بيروت- 1985م.
49. سالم البهنساوي- أضواء علي معالم في الطريق- الطبعة الأولي- دار الوفاء- المنصورة- 1999م.
50. سالم البهنساوي- فكر سيد قطب في ميزان الشرع-الطبعة الأولي- دار الوفاء- المنصورة- 2000م.
51. سيد قطب- في ظلال القرآن- الجزء الرابع- الطبعة السابعة- دار المعرفة- بيروت.
52. سيد قطب- معالم في الطريق- دار الشروق – بيروت 1995.
53. سيد قطب- العدالة الاجتماعية في الإسلام- الطبعة السابعة- دار الشروق- بيروت- 1981م.
54. سيد قطب – المستقبل لهذا الدين – دار الشروق – بيروت
55. سيد قطب – نحو مجتمع إسلامي – دار الشروق – بيروت 1995.
56. سيف الإسلام علي مطر- التغيير الاجتماعي (دراسة تحليلية من منظور التربية الإسلامية)-الطبعة الاولي- دار الوفاء لطباعة والنشر والتوزيع – المنصورة – 1985م .
57. صديق حسن خان – العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة – شرح محمد السعيد بسيوني زغلول – الطبعة الأولى - 1985 .
58. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم – الملل والنحل – مصر المطبعة الأدبية.

59. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري – الشورى وأثرها في الديمقراطية(دراسة مقارنة) – الطبعة الثانية –منشورات المكتبة الفكرية – بيروت .

60. عبد العليم عبد الرحمن خضر- المسلمون وكتابة التاريخ (دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ)- الطبعة الأولى- المعهد العالمي للفكر الإسلامي- 1993م.

61. عثمان عبد المعز رسلان- التربية السياسية عند الإخوان المسلمين- الطبعة الأولي- دار التوزيع والنشر الإسلامية- القاهرة- 1989.

62. عزام التميمي- مشاركة الإسلاميين في السلطة-منظمة ليبرتي – لندن- 1994.

63. عصام عامر- الأصولية والعنف والإرهاب- الطبعة الأولي- نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة- 2000م.

64. علي أو مليل- الإصلاحية العربية والدولة الوطنية- الطبعة الأولي- دار التنوير للطباعة والنشر- بيروت- 1985م.

65. علي بن برهان الدين الحلبي- السيرة الحلبية (في أنساب العيون في سيرة الأمين والمأمون) – الجزء الثاني- الطبعة الأولي- 1965م.

66. علي عبد المعطي محمد- فلسفة السياسة بين الفكر الإسلامي والغربي- الطبعة الأولي- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- 1999م.

67. عماد الدين خليل- التفسير الإسلامي للتاريخ- الطبعة الرابعة- دار الملايين-بيروت-1983م.

68. فاروق عبد السلام – الإسلام والأحزاب السياسية – مكتبة قيلوب للطبع – مصر -1970

69. فؤاد كامل- أعلام الفكر الفلسفي المعاصر- الطبعة الأولي- دار الجيل- 1993م.

70. فريدرمان بوتمر وآخرون- قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر- الطبعة الأولي- مركز دراسات الوحدة العربية – سلسلة كتب المستقبل العربي- بيروت- 1999م.
71. فريد عبد الخالق- في الفقه السياسي الإسلامي (الشورى- العدل- المساواة) الطبعة الأولي- دار الشروق- 1998م.
72. د. قبس النور – آفاق التغيير الاجتماعي النظرية والتنموية – وزارة التعليم العالي- جامعة بغداد – 1990.
73. كمال المنوفي- السياسة المقارنة- الطبعة الأولي- الكويت- 1985م.
74. ماهر عبد القادر محمد علي- محاضرات في الفلسفة القديمة- العربي – بيروت- ديسمبر 1999م.
75. محمد أحمد الزغبى- التفسير الإجتماعي (بين علم الاجتماع البرجوازي وعلم الاجتماع الإشتراكي)- الطبعة الثانية- بيروت- 1979م.
76. محمد أحمد خاف ا وآخرون- إشكالية العلوم الإجتماعية في الوطن العربي- الطبعة الأولي- بيروت- 1984م.
77. محمد أحمد عبد القادر- قضايا الفكر الإسلامي الحديث بين الأصالة والمعاصرة- الطبعة الأولي- دار المعارف الجامعية- القاهرة- 1997م.
78. محمد حافظ دياب- سيد قطب والأيديولوجيا- الطبعة الأولي- الثقافة الجديدة- 1987م.
79. محمد حسن الكحلاني- فلسفة التقدم (دراسة في إتجاهات التقدم والقوى الفاعلة في التاريخ)- الطبعة الأولي- الإسكندرية- 1997م.
80. محمد سعيد رمضان البوطي، جودة سعيد- التغيير (مفاهيمه وطرائقه)- الطبعة الأولي- دار الفكر المعاصر- بيروت- 1996م.
81. محمد سيد أحمد المسير- قضايا الفكر المعاصر- الطبعة الأولي – دار نهضة مصر للباعة والنشر والتوزيع- 2002م.

82. محمد عمارة- الإسلام وضرورة التغيير- كتاب العربي- الكتاب التاسع والعشرون- الكويت- يوليو 1997م.
83. محمد عمارة- الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري- الطبعة الثالثة- دار الشروق- القاهرة- 1997م.
84. محمد عمارة- الأصولية بين الغرب والإسلام- الطبعة الأولي- دار الشروق القاهرة- 2002م.
85. محمد عمارة- التفسير الماركسي للإسلام- الطبعة الثانية- دار الشروق-القاهرة- 2002م.
86. محمد عمارة- المجموعة الكاملة لجمال الدين الأفغاني- طبعة بيروت- 1981م.
87. محمد عمارة- المجموعة الكاملة محمد عبده- طبعة بيروت- 1972م. –
88. محمد عمارة – المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية – الطبعة الثانية – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت 1988.
89. محمد فتحي –أسس المنطق والمنهج العلمي – الطبعة الأولى – بيروت 1970.
90. محمد محمود ربيع- الفكر السياسي الغربي (فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلي ماركس)- مطبوعات جامعة الكويت- الكويت- 1994م.
91. -محمد يوسف – القرآن والفلسفة – دار المعارف - القاهرة
92. مدحت محمد نظيف- الأسس الميتافيزيقا لنظريات أرسطو- الطبعة الأولي- دار القضاء- الكويت للطباعة والنشر- الإسكندرية.
93. د. مريم أحمد مصطفي وآخرون- التغير ودراسة المستقبل - الطبعة الأولي- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- 2002م.
94. د. مصطفي القيلاني وآخرون- الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي- مركز الدراسات- الوحدة العربية- منتدى العالم الثالث- الطبعة الثانية- دار الشرق الأوسط- 1989م.

95. منير شفيق- في نظريات التغيير- الطبعة الأولي- الناشر للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت- 1994م.
96. ممدوح الشيخ – الجماعات الإسلامية المصرية المتشددة في أتون 11سبتمبر(مفارقات ومجازفات التحول)-الطبعة الأولى –مكتبة مدبولي -2005
97. منير شفيق- الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة- الطبعة الثالثة- الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام- بيروت- 1992م.
98. د. نوال الصراف الصائغ- الفكر الفلسفي (نحو فلسفة (توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي)- الطبعة الأولي- دار الفكر العربي- 1982م.
99. هشام أحمد عوض- الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية - مركز دراسات الوحدة العربية.
100. يمنى طريف الخولي- سلسلة إقرأ – العدد652- دار المعارف مصر.
101. يوسف القرضاوي- الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف- طبعة خاصة بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي- قطر- 1984م.

رابعًا: الموسوعات والمعاجم:-

102. الموسوعة السياسية- الجزء الأول- عبد الوهاب الكيالى- الطبعة الرابعة- 1999م.
103. الموسوعة العربية العالمية- الجزء الثاني- الطبعة الثانية- موسوعة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع- 1999م.
104. موسوعة الفلسفة –عبدالرحمن بدوي- الجزء الثاني – الطبعة الأولى – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت –1984
105. معجم العلوم الاجتماعية-تصوير ومراجعة د. إبراهيم مدكور- إعداد نخبة من الأساتذة المصريين- والعرب المتخصصين- الهيئة المصرية العامة للكتاب- 1975م

106. المعجم الفلسفي - عبدالمنعم الحنفي – الطبعة الأولى – الدار الشرقية – القاهرة – 1990.
107. المعجم الفلسفي- الجزء الثاني- دار الكتاب اللبناني- بيروت.
108. المعجم الفلسفي- يوسف كرم وآخرون-مكتبة يوليو-القاهرة-1969م.

خامساً: الدوريات:-

109. الوحدة الإسلامية- العدد 21- أغسطس 2003م.
110. قراءات سياسية- العدد 43- صيف خريف 1993م.
111. قضايا إستراتيجية- المركز العربي للدراسات الإستراتيجية- العدد 17- 1999م.
112. المستقبل العربي- العدد 25 – يونيو 2000م.

سادساً: المراجع الأجنبية:-

113. E. Durkheim, The Elementary froms of the Religious life, 1912, London, George Allen and Unwin Ltd, 1915.
114. Ogburn, Social Change, Longman co, New York 1976.
115. Gerald Zaltman and Robert Duncan, Strategies for Change, John Wiley and Sons, New York, 1977.

116. -Hegel- Philosophy of History –transl.by J.Sibree with a New Introduction by C.T.Friedrich.Dover publication, New York 1956.
117. Locke, John, Two treatises of Government, ed. Peter Laslett, Cambridge,1960.
118. Marx- Engles – Critique of political Economy – collected words – vol 4.

سابعاً: شبكة المعلومات الدولية(الإنترنت)

119. www.alkalema.us/algehad
الفريضةالغائبة، محمد عبدالسلام

120. httpwww.Islam-online-net/Arabic/contemporary
121. httpwwwal-eman-com Islamlib/viewchp.asp?BID=286&CID=5
122. http://www.khayma.com/bosaeed/adeaan/15.htm/1 1/4/2004
123. WWW.Islameyat.com, agdisiyat Fkh 24/112004